



تطور الفكر الفلسفي في إيران

إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية

تأليف الدكتور

محمد إقبال

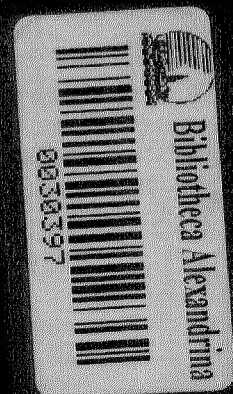
ترجمه

د. حسن محمود الشافعي

د. محمد رشيد محمد علي الدين

الدار الفنية

للنشر والتوزيع



تطور الفكر الفلسفي في إيران إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية

حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م

الدار الفنية للنشر والتوزيع

تطور الفكر الفلسفي في إيران إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية

تأليف الدكتور

محمد إقبال

ترجمة

١. د. حسن محمود الشافعي

٢. د. محمد السعيد جمال الدين





مقدمة

المؤلف والكتاب

عرف قراء العربية محمد إقبال (١٨٧٧ - ١٩٣٨) أديباً وشاعراً فذاً من خلال أشعاره المترجمة عن اللغتين الفارسية والأوردية ، كما عرفوه ناقداً لتاريخ الفكر الإسلامى وزعيماً من زعماء الإصلاح فى العالم الإسلامى المعاصر، ينزع إلى ربط الأصالة بالتجديد برباط وثيق لا تنفصم عراه ، وذلك من خلال كتابه « تجديد الفكر الدينى فى الإسلام » الذى ترجم عن الانجليزية ونشر فى القاهرة عام ١٩٥٢ .

ولكن هناك جانباً آخر من جوانب شخصية إقبال الفذة لم يتح لقراء العربية أن يتعرفوا عليه وهو فكره الفلسفى ، وتحليله العميق لتطور الفلسفة الإسلامية ، واستخلاصه البارع للمراحل الأساسية والنقاط المحورية فى مسار هذا التطور، وترجمتنا لهذا الكتاب خطوة فى اتجاه تعريف قراء العربية بهذا الجانب من جوانب شخصية إقبال .

وكان إقبال قد سافر إلى إنجلترا عام ١٩٠٥ بعد حصوله على الليسانس في الفلسفة من الكلية الملكية بلاهور ليواصل دراساته العليا هناك ، حيث حصل على شهادة في الاقتصاد وأخرى في القانون من جامعة لندن ، ولكنه أثر أن يقدم نتائج دراسته في مجال الفلسفة إلى إحدى الجامعات الألمانية ، فتقدم بهذا البحث الذي بين أيدينا إلى جامعة « لودفيج ماكسيميليا » Ludwing Maximilian بمعنوان : «The Development of Metaphysics in Persia» حيث حصل به على درجة الدكتوراة في الفلسفة عام ١٩٠٨ .

لقد اهتم إقبال بالتأمل المتواصل في التراث الإسلامي والفكر الإنساني في مختلف مراحل حياته وخاصة في مرحلته الأخيرة التي اضطربت فيها السبل وتعددت فيها المذاهب التي لم تفلح في حل الأزمة التي يعاني منها الإنسان المعاصر ، وكان إقبال عميق الإيمان أنه بدون الهدى الذي نزل به القرآن ، ومثلته رسالة النبي محمد (عليه الصلاة والسلام) فلا حل لهذه العقدة ولا خلاص يرجى للإنسانية من آثار الفكر التقليدي وضلالات المذاهب المادية المعاصرة . شريطة أن نعيد بناء الفكر الإسلامي من جديد استمداداً من منابعه الأساسية ، وإفادة من تجاربه الشريعة ، ومواجهة لمسئوليائه الحالية ، مع العناية بالإنسان المسلم المعاصر وصقل شخصيته وبناء وعيه الذاتي ، وربطه بالله عز وجل وبروح العشق والجهاد والفقر التي رآها الناس في أصحاب رسول الله (ص) في أيام الدعوة الأولى فازدهرت بهم الحياة ، وتأسس العلم بمعناه الحقيقي ، وقامت في الأرض الحضارة الراشدة .

وقد أعان إقبالاً على التصدي لهذا المشروع الحضاري الجديد ، والمراجعة المتأنية للتراث الإسلامي ، والمخاطرة باستشراف مستقبل الإنسانية ودور الأمة الإسلامية في ذلك — ثقافة خصبة على قدر كبير من الاتساع والعمق .

أما كتابنا هذا فقد صدرت له منذ قريب ترجمة عربية من مصر بيد أستاذ جليل هو الدكتور مجيب المصري ، غير أنها أعدت اعتماداً على ترجمة فرنسية وليس عن الأصل الانجليزي فرأينا ، وقد تخصص أحدنا في الفكر الإقبالي واللغة الفارسية والآخر في الدراسات الفلسفية الإسلامية وخاصة في إيران ، أنه ربما كان

من حق القارىء العربى علينا أن نقدم له ترجمة دقيقة قدر الإمكان للأصل الانجليزى لهذا العمل الإقبالى مع تقديرنا لجهد الأستاذ المصرى وفضله ، ونعتقد أن المهتمين بالفكر الإسلامى عامة والدراسات الإقبالية خاصة من القراء العرب سوف يستقبلون هذه الترجمة بما يناسبها من اهتمام ، وسيجدون متعة خاصة ، وإفادة قيمة من قراءة هذا العمل الذى عزّتناوله على البعض أمداً طويلاً ، وذلك :

(١) أن هذا العمل يمثل مرحلة مبكرة من حياة إقبال الفكرية وربما عكس فى بعض مواطنه تأثراً بآراء بعض المستشرقين فى جوانب من تراثنا الإسلامى ، وربما احتوى آراء لم ينضجها طول التأمل ، وأحكاماً أو انطباعات عن بعض الحركات والتيارات الفكرية والعملية فى تاريخ إيران الذى يعتبر فى الحقيقة — رغم خصائصه المميزة — نموذجاً للتطورات الفكرية فى بلاد إسلامية كثيرة أخرى . نعم إنه لا يخلو من ذلك كما يلاحظ الأستاذ شريف فى مقدمته لنشرة لاهور (دين محمدى پرس) لهذا الكتاب ، غير أن دارسى أى مفكر فى أهمية إقبال ووزنه يعينهم ولا شك أن يعرفوا تطور فكره ، وأن يزونه بالميزان النقدى الذى طالما دعا إليه . وذلك وجه من وجوه أهمية هذا الكتاب .

(٢) كما أن الكتاب — فيما يلاحظ الأستاذ شريف مرة أخرى — أول عرض مكتمل — وربما كان الوحيد أيضاً — لتطور الفكر الفلسفى فى إيران ، وإقبال فى هذا الصدد الفضل الأول ، وقد ساعدت القوة الفكرية والصفاء الذهنى الذى حبا الله به إقبالاً على وضوح العرض ، وإبراز التطورات الأساسية لهذا الفكر المتشعب بحيث يسهل على القارئ الحصول على صورة شبه مكتملة لهذه المسيرة الفكرية الإيرانية العميقة . وتلك ناحية هامة فى هذا العمل خاصة .

(٣) أنه يمثل تطور فكر إقبال نفسه ، كما سيجد القارىء حين يقارنه بأعمال المؤلف الأخرى وخاصة بمحاضراته العميقة الشيقة فى (تجديد الفكر الدينى) وكما حاولنا مع الاختصار الشديد فى ذلك أن ننبه عليه فى بعض المواضع ، كحديث المؤلف عن التطورات الحديثة فى الفكر

الإيراني في الفصل الأخير، وكبعض أحكامه على المذاهب والآراء الكلامية والصوفية في الفصول الأولى مما عاد المؤلف نفسه فطوره أو غيره في أعمال أخرى تالية، وصرح بأن آراءه السابقة لم تن على اطلاع كاف والمأم دقيق بالتفاصيل الهامة المتصلة بهذه المذاهب والآراء.

(٤) أن الذى يصحب إقبالاً فى رحلته مع مسيرة الفكر الفلسفى الإيرانى الذى أخذ يلفت أنظار الناس فى أيامنا هذه بوجه خاص ، وإن كان لا يعنيننا نحن منه إلا الخلفية الفكرية للتطورات والمواقف العملية ، نقول : الذى يصاحب إقبالاً يجد أنساً ومتعة إلى جانب الإفادة والكشف العلمى ؛ لأن إقبالاً المتأمل الدارس يعطى إلى جانب الحقائق العلمية والموازنات الفكرية انطباعات الشخصية ، وفهمه الذاتى لهذه الاتجاهات والمواقف الفكرية ، بحيث تحمل تحليلاته آثار معاناة نفسية ومعاشة لتلك الأفكار والمواقف ، لا مجرد سرد موضوعى جاف أو تحليل عقلى خالص كما هو الحال فى الدراسات المشابهة ، ويظهر ذلك بوضوح فى موضوع أثر لدى إقبال وهو موضوع التصوف الذى يتناوله فى فصول متتابعة تعرض للظاهرة الصوفية وأصولها فى الحياة الإسلامية ومصدرها الأول وهو القرآن الكريم ، ثم للتصوف باعتباره مذهباً فكرياً وباعتباره تجربة روحية فنية ، وللرؤية الصوفية للحقيقة من خلال الذات الواعية بالوجود الإلهى ، أو العشق الروحى للجمال الكلى ، أو العودة إلى الموارىث النورانية القديمة ، أو المخاطرات الفكرية الجريئة ، وهو عرض قد لا يصادفه المرء فى أعمال كثيرة أخرى .

(٥) أن الشكافة العميقة لإقبال ، والمأمه بالتيارات الفكرية فى الشرق والغرب ، وإتقانه للعديد من اللغات الشرقية والغربية ، وتدربه على مناهج البحث الحديث وأساليبه قد أعطى لعمله هذا قيمة خاصة قل أن نجد لها فى أعمال المستشرقين أو الدارسين الشرقيين ممن لم يتوفر لهم مثل شكافة إقبال الجامعة بين تراث الشرق والغرب وأساليب البحث

العلمي وتقاليده في البيئتين المذكورتين ، و يظهر ذلك في بنية البحث وأساليبه التحليلية والتركيبية ، كما يظهر في المقارنات العديدة بين الآراء والنظريات المتشابهة لدى المفكرين المسلمين والفلاسفة الغربيين من مختلف الجنسيات في كافة فصول الكتاب ، مما يلقي ضوءاً على الاتجاهات القديمة باستحضار الآراء الحديثة والمعاصرة ، ويعين القارئ على أن يعقد في ذهنه هو ضرباً من المقارنات والموازنات تكمل عمل المؤلف ، أو تعقب على بعض أحكامه وتحليلاته ، وهى ناحية استمرت مع إقبال بكافة آثارها الإيجابية والسلبية كما يعرفه المهتمون بدراسته وما أثاره عمله المتأخر في (تجديد الفكر الديني) من انتقادات بشأن هذا المقارنات والموازنات بين الفكر الإسلامي واتجاهات المفكرين الغربيين وآرائهم .

ونستطيع أن نلاحظ من البحث الذي بين أيدينا أن إقبالاً يستخدم كلمة **Metaphysics** (الميتافيزيقا) — في عنوان كتابه ثم في خلال فصول الكتاب — استخداماً واسعاً يدل على معانى أكثر شمولاً من موضوع ما وراء الطبيعة ، فلقد انطلق المؤلف يبحث في تطور الفكر الفلسفي في إيران بمختلف شعبه ومناحيه ، ومن ثم تخيّرنا للترجمة العربية لهذا البحث عنواناً أكثر دلالة على مضمونه ، وهو « تطور الفكر الفلسفي في إيران » .

ولا شك أن حجم البحث قد يبدو — لأول وهلة — غير متناسب مع خطورة الموضوعات التي يعالجها المؤلف ، أو مع المدة الزمنية الطويلة التي شملتها الدراسة . لكننا إذا أمعنا النظر في هذا العمل ندرك أن إقبالاً نجح في تحقيق الهدف الذي سعى إليه من إنجاز هذا البحث ، فلقد كان هدفه الأول — كما بين بنفسه في المقدمة — العمل على كشف الروابط الفكرية التي تربط النظم الفلسفية والتسلسل الفكرى الإيرانى ، فعمد إلى تتبع المسار العام الذى اتجه إليه هذا الفكر ، ومقارنة الملامح الفكرية التى تميز كل واحد من أقطاب الفكر الفلسفى في إيران في مختلف العصور بنظائرها من ملامح الفكر الفلسفى لدى الهنود والصينيين والغربيين المحدثين . ولم يُعن إقبال في كل ذلك إلا بالقضايا الرئيسية ، وكان زاهداً في الإسهاب حرصاً على الاختصار ، لكن عمله جاء على كل حال وافياً بالغرض إلى حد كبير .

وقد اعتمد اقبال في تأليف كتابه على الكثير من المراجع العربية والفارسية ، لكنه لم يستطع أن يورد لنا اقتباساته في نصوصها الأصلية في اللغتين ، واكتفى بإيراد ترجمتها إلى الانجليزية . وقد ألزمتنا غالباً بإثبات الشواهد العربية بنصّها الذي وردت به في الكتب العربية ، وكذلك بإثبات أصول الشواهد الفارسية — قدر الإمكان — في الهوامش ، حتى تكون في متناول القارئ المتخصص الذي يريد التحقيق والمقارنة .

ولقد كان في خطتنا أن نزود الترجمة بكثير من الحواشي والهوامش التفصيلية التي يغلب على الظن أنها في حاجة إلى شرح وتفصيل ، أو التي لنا فيها رأى يخالف رأى إقبال أو يناقضه ، ولكننا انتهينا إلى الاختصار على ما وجدناه ضرورياً في هذا المجال .

وأخيراً فإننا نأمل أن يحرك هذا العمل الذي بين أيدينا — على قدمه النسبي — شهية الدارسين والمتأملين لهذا الجانب من تراثنا الفكري لمزيد من الدرس والتأمل ، ويعين على النظر وإعادة التقدير لكثير من تلك الحركات والتيارات الفكرية التي عرض لها إقبال في هذا العمل ، ويفتح باباً لمزيد من الفهم للشخصية الإيرانية وموقعها من تطور الفكر والحضارة الإسلاميين .

والله من وراء القصد ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

(المترجمان)



إهداء (*) المؤلف
إلى الأستاذ ت. و. آرنولد

عزيزى مستر آرنولد :

هذا الكتيب هو الثمرة الأولى لما تلقيتنه منكم خلال السنين العشر الأخيرة من ثقافة أدبية وفلسفية ، وإنى ألتبس إهداءه إلى اسمكم آية عرفان بالجميل .. لقد كانت أحكامك علىّ تتسم دوماً بروح السماحة وإنى لأمل أن يكون حكمك على هذه الصفحات نابعاً من الروح ذاتها .

تلميذكم الودود
إقبال

(*) أهدى إقبال كتابه إلى أستاذه ، ويهدى المترجم هذه الترجمة إلى أعضاء جماعة أصدقاء إقبال بالقاهرة التى تنهض الآن بدور الشفاعة بين إقبال مفكراً وشاعراً وبين مصر والعالم العربى .. وفقهم الله .



مدخل

أبرز السمات المميزة لشخصية الشعب الإيراني هي ميله للنظر المبتايز يقي . ولكن الباحث الذى يتناول ما بقى من تراث فارس متوقعا أن يجد فيم اية مذاهب فكرية شاملة ومكتملة ، كتلك التى خلفها كانت (Kant) أو كاپيلا (Kapila) ، سوف يعود حتماً خائب الرجاء بالرغم من إعجابه العميق بالدقة الفكرية الرائعة التى تتجلى فى ذلك التراث . و يبدو لى أن العقل الإيراني قلما يصبر على التفاصيل ، ومن ثم فهو مفتقد لتلك الملكة التنظيمية التى تضع تدريجياً بناء متكاملأ للأفكار ، عن طريق إيضاح الأصول الأساسية من خلال الحقائق والتفاصيل البسيطة القائمة على الملاحظة الفردية .

إن البرهمى الحاذق يشهد الوحدة الباطنية للأشياء ، كما يشهدا الإيراني أيضاً ، ولكن بينما يسعى الأول جاهداً ليكشف عنها فى مختلف جوانب التجربة الإنسانية وليصور حضورها الكامن فى الأشياء العينية فى صور مختلفة ، فإن الأخير يبدو كأنه قانع بها فى شمولها و كليتها الخالصة دون أن يحاول التحقق من ثراء مضمونها الذاتى .

تنطلق فراشة الخيال الإيراني نشوانة كالسكرى تطير من زهرة إلى زهرة حتى لتبدو أخيراً كما لو كانت غير قادرة على استعراض البستان كله في نظرة شاملة ؛ ولهذا السبب فإن أعمق أفكار الإيراني ومشاعره تجد التعبير عنها غالباً في الأبيات المتفرقة لشعر الغزل الذى يكشف عن كل رهافة روحه الفنية . أما الهنـدى فإنه مع اعترافه ، كـالإيراني سواء ، بوجوب وجود مصدر أعلى للمعرفة يتحرك في هدوء وموضوعية من تجربة إلى تجربة ، يحلل تلك التجارب في غير هـوادة ، ويحملها على أن تدعن له فتكشف عن وحدتها الكلية الباطنة .

وفي الحقيقة فإن الإيراني قليل الوعى بالميتافيزيقا باعتبارها نظاماً فكرياً ، ولكن أخاه البرهمي — في مقابل ذلك — واع تماماً بالحاجة إلى عرض نظريته في شكل مذهب صيغ صياغة عقلية كاملة .

ونتيجةً لهذا الاختلاف في العقلية بين الشعبين واضحة ؛ ففي الحالة الإيرانية نجد أبـنسية فكرية غير مكتملة ، وفي الحالة الأخرى نجد النوعية العظيمة « للقيـداتنا » المكتملة التفاصيل .

إن المدارس للتصوف الإسلامى المتطلع ليرى تعبيراً بالغ الحرارة عن مبدأ « الوحدة » عليه أن يرجع إلى المجلدات الكبيرة التى خلفها ابن عربى الأندلسى الذى يبدو فكره العميق الخصب في تقابل عجيب مع صورة الاسلام الجافة القاحلة لدى مواطنيه .

وتبدو نتائج النشاط الفكرى لمختلف أفرع الأسرة الآرية الكبرى على الرغم من ذلك متشابهة بصورة تسترعى الانتباه ؛ فخلاصة النظر المثالى في الهند تتمثل في بودا (Buddha) ، وفي إيران في بهاء الله ، وفي الغرب في شوبنهاور (Schopenhauer) الذى يعد مذهبـه — إن استخدمنا المصطلح الهيكلى — مزاجـة بين نقيضين هما كلية الشرق الطليقة المهومة والتصميم الغربى الدقيق .

غير أن تاريخ الفكر الإيراني يقدم لنا ظاهرة لها خصوصيتها الذاتية ؛ ففي فارس — ولعل ذلك راجع إلى تأثير سامى — يلتحم التأمل الفلسفى بالدين التحاماً لا تنفصم عراه ، والمفكرون ذوو الاتجاهات الفكرية الجديدة هم أنفسهم — دائماً أو غالباً — مؤسسو حركات دينية جديدة أيضاً . ولقد نجد — على أية حال — بعد

الفتح العربى فلسفة خالصة منفصلة عن الدين على يد الأرسطيين المسلمين ذوى النزعة الأفلاطونية المحدثه ، ولكن هذا الانفصال كان مجرد ظاهرة عابرة . والفلسفة الإغريقية برغم أنها نبت غريب فى التربة الفارسية ، قد صارت بعد جزءاً لا يتجزأ من الفكر الفارسى ، ولئن استخدم المفكرون اللاحقون — سواء منهم النقاد أو المدافعون عن الحكمة الإغريقية — اللغة الفلسفية لكل من أرسطو وأفلاطون فإنهم كانوا فى غالب الأمر متأثرين بمنطلقات دينية ، وتلك حقيقة يجب أن توضع موضع الاعتبار كى يتسنى فهم الفكر الإيرانى بعد دخول الإسلام فهماً دقيقاً نافذاً .

والغرض من هذا البحث هو — كما سيظهر للقارىء — مجرد إرساء أساس لتاريخ — يرمى إنجازها فيما بعد — للميتافيزيقا الإيرانية . وبرغم أن الأصالة الفكرية هى أمر لا يمكن توقعه فى مثل هذا العرض السريع ، الذى يهدف إلى غرض تاريخى بحث ، فإننى أغامربأن أطلب ملاحظة الأمرين التالين :

أ — لقد حاولت جاهداً إبراز الاستمرارية والتتابع المنطقى للفكر الإيرانى ، وأن أعبر عن ذلك كله بلغة الفلسفة الحديثة ، وتلك محاولة لم أسبق إليها فيما أعلم .

ب — ولقد ناقشت موضوع التصوف بطريقة علمية موضوعية إلى حد كبير ، وحاولت أن أكشف عن الظروف الفكرية التى استلزمت هذه الظاهرة ، وبعبكس الفكرة الراضة فى هذا الصدد فقد انتهت من هذه المناقشة إلى أن التصوف كان نتاجاً ضرورياً لمجموعة من العوامل الأخلاقية والفكرية التى كان لابد أن تحرك النفوس الغافلة نحو مثل أعلى للحياة .

ونظراً لعدم معرفتى « بالزندا » فإن معلوماتى عن زرادشت لا تزيد عن كونها معلومات من الدرجة الثانية ، أما فيما يتعلق بالقسم الثانى من هذا البحث فقد تمكنت من الرجوع إلى مجموعة من المخطوطات العربية والفارسية الأصلية كما رجعت إلى العديد من الكتب المطبوعة التى تتعلق بهذا البحث .

وهذه قائمة بأسماء المخطوطات العربية والفارسية التي استمددت منها معظم
المادة المستخدمة في البحث التالي ، وقد اتبعت في الترجمة الطريقة التي أقرتها
الجمعية الآسيوية الملكية :

- | | |
|---------------------------|--|
| المكتبة الملكية ببرلين | ١ - تاريخ الحكماء للبيهقي |
| المكتبة الملكية ببرلين | ٢ - شرح أنوارية - مع المتن - محمد شريف هراة |
| المكتبة الملكية ببرلين | ٣ - حكمة العين - للكاتب |
| مكتبة المكتب الهندي بلندن | ٤ - شرح على حكمة العين - محمد بن مبارك البخاري |
| مكتبة المكتب الهندي بلندن | ٥ - شرح على حكمة العين - للحسيني |
| مكتبة المكتب الهندي بلندن | ٦ - عوارف المعارف - لشهاب الدين [السهروردي] |
| مكتبة المكتب الهندي بلندن | ٧ - مشكاة الأنوار - للغزالي |
| مكتبة المكتب الهندي بلندن | ٨ - كشف المحجوب - للهجو يري |
| مكتبة المكتب الهندي بلندن | ٩ - رسالة - نفس (مترجمة عن أرسطو) - لأفضل الدين الكاشاني |
| مكتبة المكتب الهندي بلندن | ١٠ - رسالة ميرسيد شريف |
| مكتبة المكتب الهندي بلندن | ١١ - خاتمة - للسيد محمد جيسودراز |
| مكتبة المكتب الهندي بلندن | ١٢ - منازل السائرين - لعبد الله اسماعيل الهروي |
| مكتبة المكتب الهندي بلندن | ١٣ - جاو يدان نامه - لأفضل الدين الكاشاني |
| مكتبة المتحف البريطاني | ١٤ - تاريخ الحكماء - للشهرزودي |
| مكتبة المتحف البريطاني | ١٥ - مجموعة رسائل - لابن سينا |
| مكتبة جامعة كامبردج | ١٦ - رسالة في الوجود - للأمير الجرجاني |
| مكتبة جامعة كامبردج | ١٧ - جاو يدان كبير |
| مكتبة جامعة كامبردج | ١٨ - جام جهان نما |
| مكتبة كلية الثالوث المقدس | ١٩ - المجموعة الفارسية (رسالة ١ ، ٢) - للنسفي |

المؤلف

س . م . إقبال

القسم الأول

الفلسفة الإيرانية قبل الإسلام

الفصل الأول

الثنوية الإيرانية

١ - زرادشت :

يجب أن يعطى لحكيم إيران القديم « زرادشت » المحل الأول في التاريخ العقلي للفرس الآريين الذين أخلدوا — بعد أن سثموا حياة التنقل المستمر — إلى حياة الزراعة ، وذلك حين كانت أناشيد « القيدا » ما تزال في دور التكوين والظهور هناك في سهوب آسيا الوسطى ، وقد جعلهم هذا اللون الجديد من الحياة ، وما ترتب عليه من استقرار نظام الملكية فيما بينهم ، موضع الكراهية من القبائل الآرية الأخرى التي لم تكن بعد قد غيرت عاداتها البدوية الأصلية وربما سطت بين الحين والآخر على بنى عمومها الذين صاروا أكثر تحضر واستقراراً .

ومن ثم فقد نما لون من الصراع بين هذين الضربين من أساليب العيش وجد تعبير مبكراً عنه في رفض كل فريق للإله المعترف به لدى الفريق الآخر ،

وهذان الإلهان هما «أهورا» و«ديوا»، وكان هذا في الحقيقة بداية لعملية التميز الطويلة التي فصلت بالتدريج الفرع الإيراني عن سائر القبائل الآرية والتي عبرت عن نفسها أخيراً في المذهب الديني لزرداشت ؛ نبي (١) إيران العظيم الذي عاش وبشر بدعوته في عصر كل من سولون وطاليس (٢) .

وفي الضوء الخافت للبحوث الشرقية الحديثة نجد أن الإيرانيين القدماء قد انقسموا إلى فريقين ؛ أشياع قوى الخير وأشياع قوى الشر، عندما انضم هذا الحكيم الإيراني العظيم إلى هذا النزاع المتوتر فسحق بحيويته المعنوية عبادة الشياطين بنفس القوة التي قضى بها على الطقوس الشنيعة للكهانة المأجورة .

ولعله مما يخرج عن غرضنا هنا أن نتبع أصل النحلة الدينية لزرداشت وتطورها ؛ فإن هدفنا — في حدود البحث الراهن — هو أن نلقى نظرة سريعة على الجوانب الميتافيزيقية لكتابه الديني ، ولذا فنحن نود أن نقصر اهتمامنا هنا على الثالوث المقدس للفلسفة ؛ الله والعالم والإنسان .

١ — الإله :

قرر «جيجر» في كتابه « حضارة الإيرانيين الشرقيين في العصور القديمة » أن زرداشت ورث مبادئ أساسيين عن أجداده الآريين :

أ — الأول هو وجود نظام أو قانون في الطبيعة .

ب — والثاني هو وجود الصراع فيها .

ومن ملاحظة كل من القانون والصراع في مجالات الوجود المترامية يتشكل الأساس الفلسفي لمذهبه . ومن ثم كانت المشكلة التي تواجهه أن يوفق بين وجود الشر وخيرية الإله المطلقة ، لقد عبد أسلافه مجموعة من الأرواح الخيرة ردها هو إلى وحدة جامعة أسماها «أهورامزدا» ومن الجانب الآخر فقد رد قوى الشر إلى وحدة مماثلة وأسماها «دروچ أهرمان» . ومن ثم فقد انتهى بعملية التوحيد هذه إلى مبادئ أصليين للوجود لم يكونا في نظره — كما يشرح هوج — نشاطين مستقلين ، بل جزئين أو بالأحرى وجهين للموجود الأول الواحد .

ولذا يذهب الدكتور هوج إلى أن نسبى إيران القديمة كان — من الناحية العقائدية — موحداً ، وإن كان من الوجهة الفلسفية ثنوياً^(٣) . ولكن القول «بزواج»^(٤) من الأرواح ، خالقين للوجود والعدم ، مع التمسك في الوقت نفسه بأن هاتين الروحين متحدتان في الموجود الأسمى^(٥) هو في النهاية قول بأن مبدأ الشر يمثل جزءاً من جوهر الإله نفسه ، وأن الصراع بين الخير والشر ليس إلا صراع الإله ضد نفسه . وإذن فهناك ضعف موروث في محاولة زرادشت الجمع بين التوحيد الثيولوجي والثنوية الفلسفية ؛ ولذا كانت النتيجة انشقاقاً بين أتباعه فيما بعد .

فالزنادقة^(٦) — الذين يدعوههم الدكتور هوج مبتدعة ، ولكنهم كانوا بالتأكيد فيما أرى ، أكثر اتساقاً مع أصول المذهب من معارضيه — تمسكوا باستقلال الروحين الأصليين كل منهما عن الآخر ، بينما تمسك «الماجيون» بتوحيدهما .

وقد حاول أصحاب الوحدة جاهدين — بطرق عدة — أن يلتقوا مع الزنادقة ، ولكن مجرد الحقيقة المتمثلة في أنهم يستخدمون ألفاظاً وتعبيرات مختلفة ليعبروا عن وحدة «الأصل الثنوى الأول» تشى بعدم ارتياحهم إلى شروحيهم الفلسفية وإلى قوة الموقف المعارض لهم في الوقت نفسه .

ويعرض الشهرستاني^(٧) بإيجاز الشروح المختلفة للماجيين : فقد اعتبر «الزروانيون» النور والظلام ابنين للزمان اللامتناهى ، بينما تمسك «الكيومارثيون» بأن المبدأ الأول هو النور الذى كان خائفاً من قوة معادية ، فكانت فكرة هذا الخصم مختلطة بالخوف هى التى أدت إلى ميلاد الظلام . وذهب فرع آخر من الزروانيين إلى القول بأن المبدأ الأول اعتراه الشك في بعض الأمور فأنتج هذا الشك أهرمان . ويتحدث ابن حزم^(٨) عن فرقة أخرى فهمت أصل «الظلمة» على أنه غموض في جزء من أجزاء المبدأ الأصلي الأول الذى هو مبدأ «النور» ذاته .

وسواء كانت الثنوية الفلسفية لزرادشت قابلة لأن تتسق مع توحيده أم لا ، فإنه من المقطوع به أنه من وجهة نظر ميتافيزيقية قد قدم فرضاً ذا مغزى فيما يتعلق بالطبيعة النهائية للحقيقة . ويبدو أن فكرته قد أثرت على الفلسفة الإغريقية

القديمة^(٩)، وعلى الفكر الغنوصي المسيحي المبكر، ومن خلال التيار الأخير أثرت على بعض جوانب الفكر الغربي الحديث^(١٠).

و يستحق زرادشت — باعتباره مفكراً — احتراماً عظيماً ؛ ليس فقط لأنه قد تناول مشكلة الكثرة الواقعية بروح فلسفية ولكن لأنه أيضاً — وقد انتهى به الأمر إلى تنوية ميتافيزيقية — قد سعى جاهداً لرد هذه الثنوية الأولية إلى وحدة عليا . و يبدو أنه قد أدرك ما أدركه الصوفي الألماني بعده بوقت طويل من أن التنوع والاختلاف في الطبيعة لا يمكن تفسيرهما بدون افتراض أصل للنفي والسلب أو للتنوع الذاتي في طبيعة الإله نفسها .

وقد عجز أتباعه الأوائل — فيما بعد — عن أن يتبينوا جيداً المغزى العميق لفروض أستاذهم ولكننا سنرى — مع التقدم في البحث — كيف ستجد فكرة زرادشت تعبيراً عنها أكثر روحانية في جوانب من الفكر الإيراني فيما بعد .

٢ — العالم :

فإذا انتقلنا إلى تصويره للعالم فإننا نجد أن ثنويته تقوده إلى أن يقسم الكون كله إلى مجالين أو مستويين أولهما الوجود الحقيقي ؛ أعنى مجموع المخلوقات الخيرة الفائضة عن التأثير الخلاق للروح الخيرة البسنة ، ثم اللا حقيقي أو اللا موجود^(١١) أو الظلي أعنى مجموع المخلوقات الشريرة الفائضة عن الروح المعادية الهدامة . فالصراع الأصلي بين الروحين يتجلى في القوى المتعارضة للطبيعة التي تمثل تبعاً لذلك صراعاً مستمراً بين قوى الخير والشر ، ولكن ينبغى ألا ينسى أنه لا شيء يتوسط بين الروحين الأصليين ومخلوقات كل منهما .

وانقسام الأشياء إلى خيرة وشريرة سببه صدور كل منها عن فعالية خيرة أو شريرة فهما في طبيعتها الأصلية متماثلان تقريباً .

وتصور زرادشت للمخلق مختلف اختلافاً أساسياً عن تصور كل من أفلاطون وشوبنهاور اللذين يريان أن مجالات الواقع التجريبي تعكس أفكاراً أزلية وأفكاراً أخرى عرضية تتوسط — إذا صح التعبير — بين الحقيقة والمظهر . وطبقاً لزرادشت هنالك فقط نوعان من الوجود ، وتاريخ الكون إنما يتمثل في النزاع التقدمي بين القوى التي تندرج كلها تحت هذا أو ذاك من نوعي الوجود .

٣- الإنسان :

ونحن مثل سائر الأشياء الأخرى مشاركون في هذا الصراع ، وواجبنا أن نكون في جانب « روح النور » التي سوف تنتصر في النهاية وتقهّر تماماً « روح الظلام » . وهكذا فإن ميتافيزيقا « النبي » الإيراني — كميّاتيزيقا أفلاطون — تفضي إلى الأخلاق وترتبط بها ، والوضع الخاص للجانب الأخلاقي من فكره هي التي تجعل تأثير آرائه الاجتماعية ظاهراً .

ورأى زرادشت في مصير الروح الإنسانية هوفي غاية البساطة ، فالنفس ، في نظره — مخلوقة — وليست جزءاً من الإله كما قال أنصار ميتهارا (١٢) فيما بعد إن لها بداية في الزمن ولكنها يمكن أن تحصل على الحياة الباقية بالكفاح ضد الشر في الجانب الدنيوي من نشاطها . إنها حرة لتختار فقط واحدة من خطتين في أفعالها : الخير والشر . وبجانب قدرتها على الاختيار ، فقد زودتها روح الخير بالقوى التالية :

- ١ — الوعي (١٣) .
- ٢ — القوة الحيوية .
- ٣ — النفس — الدهن .
- ٤ — الروح — العقل .
- ٥ — الفرواوشى (١٤) — نوع من الروح الراعية التي تعمل على حفظ الإنسان في تساميه نحو الإله .

والمسلكات الثلاث الأخيرة (١٥) تتوحد بعد الموت وتكون كلاً لا يقبل التجزؤ . والنفس الفاضلة بعد أن تغادر مقامها من البدن تنشأ نشأة جديدة في مناطق أعلى ، وعليها أن تمر خلال مستويات الوجود التالية :

- ١ — مقام الأفكار الطيبة .
- ٢ — مقام الأقوال الطيبة .
- ٣ — مقام الأفعال الطيبة .
- ٤ — مقام الجلال الخالد (١٦) ، حيث تتحد النفس الفردية بمبدأ النور دون أن تفقد شخصيتها .

٢ — مانى ومزدك (١٧)

أ — لقد مربنا الحل الذى اقترحه زرادشت لمشكلة الكثرة ، وما ترتب عليه من خلاف عقدى دينى وبالأحرى فلسفى ؛ ذلك الخلاف الذى أدى إلى انقسام المؤسسة الدينية الزرادشتية . فلما ظهر مانى ذلك المفكر الإيرانى الأب أو مؤسس المجتمع الملحد — كما أسماه المسيحيون فيما بعد — أخذ جانب تلك الفرقة من الزرادشتيين التى اعتنقت مذهب نبيها فى صورته العارية ، وتناولت مشكلة الكثرة بروح مادية خالصة .

لقد هاجر والده الإيرانى الأصل من همدان إلى بابل حيث ولد مانى عام ٢١٥ أو ٢١٦ بعد الميلاد ، حين كان الدعاة البوذيون قد بدأوا جهودهم فى بلاد زرادشت . والصيغة المميزة لمذهب مانى الدينى هى توسعه الجرىء فى الأخذ بالفكرة المسيحية عن « الخلاص » ، والمحافظة على اتساقها المنطقى من حيث التشبث بأن هذا العالم هو شرقيّ جوهره ، واعتبار ذلك أساساً صحيحاً وكافياً لحياة الزهد والرهبانية ، مما جعلها قوة حقيقية مؤثرة لا فى الفكر المسيحى وحده شرقاً وغرباً ، بل أتاح لها فى الوقت نفسه أن تترك آثارها السلبية على التأملات الميتافيزيقية فى إيران أيضاً .

وإذا تركنا البحث فى حقيقة المصادر التى استخدمها مانى فى بناء مذهبه الدينى للمستشرق المتخصص (١٩) فإن علينا أن ننتقل إلى الكشف عن حقيقة المذهب المانوى فيما يتعلق بحقيقة هذا الكون المحسوس وعن قيمته الفلسفية .

يرى مانى الغنوصى الوثنى — كما يصف إردمان — أن الكثرة فى الأشياء تنبثق من مبدأين أزليين ، هما النور والظلمة — كل منهما فى الأصل منفصل ومستقل عن الآخر . ويتضمن أصل النور أفكاراً عשרاً هى : الحلم ، والمعرفة ، والفهم ، وعلم الباطن أو علم الأسرار ، والحدس أو البصيرة ، والعشق ، واليقين ، والإيمان ، والأرجحية ، والحكمة . بينما يتضمن أصل الظلمة خمس أفكاراً زلية أخرى هى : الغموض ، والاختلاط ، والحرارة ، والاحتراق ، والحقد والكراهية ، والظلام .

و يرى مانى أنه يوجد بجانب هذين الأصلين الأولين و يرتبط بهما كذلك كائنان خالدان أيضاً ، هما التراب والخلاء ، ويتضمنان بدورهما الأفكار التالية : المعرفة ، والفهم ، وعلم الباطن ، والبصيرة ، والنسيم ، والجو ، والهواء ، والماء ، والنور ، والنار .

وفي الظلمة — وهى الأصل الأنثوى — أودعت عناصر الشر التى تجمعت بمرور الزمن ثم تركب منها ما يمكن أن يدعى « الشيطان المختفى » الذى هو أصل النزاع والشقاق فى العالم ، وقد هاجم هذا المولود الأول الذى تمخض عنه الرحم النارى لإله الظلمة حى ملك النور ، الذى خلق الإنسان الأول كى يصد به هذا الهجوم الشيطانى الخبيث . فترتب على ذلك صراع خطير قام بين هذين المخلوقين أسفر عن هزيمة مطلقة للإنسان الأول . وهنا نجح الشر فى أن يمزج العناصر الخمسة المحتواة فى أصل الظلمة مع عناصر النور الخمسة تماماً . فأمر ملك عالم النور بعض ملائكته أن يبنى العالم من هذه العناصر الممتزجة مراعيّاً أن يحرر ذرات النور من محبسها فى النهاية .

أما السبب الذى من أجله كان أصل الظلمة هو السابق بالهجوم على النور فيرجع إلى أن أصل النور ما كان ليستطيع — لكونه خيراً فى جوهره — أن يبادر بالقيام بعملية المزج هذه التى هى أساساً ضارة به .

وبذا يتضح أن موقف النظام الكونى المانوى من مبدأ الخلاص المسيحى هو شبيه تماماً بموقف النظام الكونى الهيجلى من مبدأ الثالوث المقدس ؛ فالخلاص يعنى عنده عملية طبيعية حسية تتمثل فى وقف التولد والإنجاب الذى يطيل أمد السجن الذى تعانيه ذرات النور بين أمشاج الظلام ، والذى يتعارض فى الحقيقة مع هدف هذا الكون والغاية التى يسعى إليها ، فذرات النور الحبيسة تتحرر بصفة مستمرة من أسر الظلام المترامى فى مهاوى الكون السحيقة . ثم تمضى الذرات المتحررة — على كل حال — لتتصل بالشمس والقمر حيث تحملها الملائكة من هناك إلى مملكة النور الموطن الخالد لرب الجنان (بيدارى قزارجى) ذى العظمة والجبروت .

هذا عرض مختصر للتصور الكونى العجيب لدى مانى (٢٠) . إنه يرفض الفرض الزرادشتى القائل بالوسطاء الخالقين لتفسير وجود العالم المحسوس ، إنه

منطلقاً من نظريته المادية الخالصة إلى هذه المشكلة يرد وجود هذا الكون المدرك إلى امتزاج أصليين متباينين خالدين أحدهما — وهو الظلمة — ليس فقط جزءاً من المادة الخام التى بنى منها الكون بل هو أيضاً مصدر يستقر فيه إلى حين نشاط وسنان لا يلبث أن ينطلق فى صورة وجود واقعى ، عندما تسنح له اللحظة المناسبة . ومن ثم فإن الفكرة الأساسية فى تصويره الكونى تحمل شهاً مشيراً مع فكرة المفكر الهندى العظيم « قابيلا » الذى يذكر عادة فى مجال نظريات الخلق أو النشوء بفرضه أو نظريته القائمة على الجوانات الثلاث ؛ أعنى « ستوا » أى الخير و« تاماس » أى الظلام ثم « راجاس » أى حركة الانفعال التى تمتزج كلها لتكون الطبيعة حين يختل تعادل المادة الأولى « براكرىتى » .

ومن المؤكد أن هذا الحل الذى قال به مانى (٢١) رغم بساطته وسداجته ، سوف يحتل مكانه فى سياق تطور الفكر الفلسفى ضمن الحلول المختلفة التى تقدم بها المفكرون لحل مشكلة الكثرة فى هذا الوجود ، ومنها ما ذهب إليه الفيدانتيون — والفيدانتيى قابيلا — بافترضهم وجود « مايا » ذات القوة الخفية ودورها فى عملية التكرار ، وكذا ما ذهب إليه « ليبنتز » بعد ذلك بأمد طويل فى حل ذات المشكلة بمقولته فى تميز كافة الموجودات حتى ما يصعب إدراك تميزه .

أما عن القيمة الفلسفية لهذا التصور الكونى فرما كانت غير ذات بال ، إلا أن هناك أمراً يبقى — رغم ذلك — مؤكداً ؛ وهو أن مانى كان أول فيلسوف يغامر باقتراح أن هذا العالم هو من خلق الشيطان ؛ ومن ثم فهو فى صميمه شرير . ولعمري إن هذا هو الفرض الوحيد الذى يبدو لى تبريراً منطقياً لمذهب يدعو إلى الزهد وإنكار الذات كمبدأ يوجه الحياة . وفى عصرنا هذا انتهت ملابسات فكرية معينة بالمفكر الألمانى شوبنهاور إلى النتيجة نفسها التى انتهى إليها مانى ، بالرغم من أنه — على خلاف هذا الأخير — يقول بمبدأ التفرد أو التميز الذاتى القاضى بأن أعظم الآثام هو أن يوجد المرء ويمارس وجوده حسب ما اقتضته الإرادة الأولى ولا يستقل عنها .

(ب) إذا ما التفتنا الآن إلى المفكر الاشتراكى البارز فى إيران القديمة « مزدك » فسنجد أن نبي الشيوعية القديم قد ظهر فى عصر الملك العادل كسرى

أنوشروان (٥٣١-٥٧٨ بعد الميلاد) وعبر عن لون آخر من رد الفعل الثنوى المضاد للدين المجوسى السائد (٢٢) .

وقد تمسك — مثل مانى — بأن الكثرة فى أشياء هذا العالم مردها إلى امتزاج أصليين مستقلين أوليين ، أسماهما هو « شيد » أى النور و « تار » أى الظلام ، غير أنه فارق سلفه فى القول بأن امتزاج هذين الأصليين وكذا افتراقهما النهائى هما حادثان اتفاقيان تماماً لا مدخل فيها لإرادة أو اختيار . وإله مزدك يتمتع بالإحساس والشعور ، ولديه قوى أو صفات أربع أساسية فى ذاته الخالدة ؛ هى حسن التمييز ، والذاكرة ، والفهم ، والنعمة . وتلك القوى أو الصفات الأربع تتجلى فى أشخاص أربعة يعينهم أربعة أشخاص آخرون فى إدارة شئون الكون كله . فوجود الأشياء المختلفة فى هذا الكون بما فيها خلق الإنسان إنما يرجع إلى تجمع العناصر أو الأصول الأولى للموجودات وطرق امتزاجها .

على أن أبرز السمات المميزة لتعاليم مزدك هى قوله بالشيوعية ، وهى سمة استخلصها بالتأكيد من الروح العالمية المتسامحة لفلسفة مانى . فكل البشر — كما يرى مزدك — متساوون ، وفكرة الملكية الفردية قد اخترعها أبالسة معادون لهم بقصد تحويل هذا الكون إلى مسرح للشقاء الدائم .

وهذا الجانب قبل أى جانب آخر من تعاليم مزدك هو الذى اصطدم بمحنة مع الضمير الزرادشتى للأمة وأسفر فى النهاية عن خلخلة متابعتها الساحقة لهذا الدين برغم ما يروى ضمن معجزات داعيته العظيم — مزدك — الذى حمل النار المقدسة على أن تنطق شاهدة بصدق رسالته .

مراجعة وتعقيب

استعرضنا فيما سبق بعض جوانب الفكر الإيرانى قبل الإسلام . وإن كنا ، بسبب جهلنا بانتماءات الفكر الساسانى وبالظروف السياسية والاجتماعية والعقلية التى وجهت تطوره ، لم نستطع أن نتتبع على وجه الدقة والتفصيل اضطراد الأفكار وتواصلها .

إن الأمم كالأفراد سواء بسواء تبدأ في تطورها العقلى بالعناية بالأمر الموضوعية المحسوسة ، وبالرغم من أن النزعة الأخلاقية لزرادشت قد خلعت طابعاً روحياً على نظريته في أصل الأشياء فإن المحصلة النهائية لهذه المرحلة من تاريخ الفكر الفارسي ليست إلا هذه الثنوية المادية . ولم يكد القوم في هذه المرحلة من تاريخهم الفكرى يدركون — إلا على نحو واهن غامض — فكرة الوحدة كأساس فلسفى لوجود كافة الأشياء في هذا الكون . . إن الجدل الذى احتدم بين أتباع زرادشت يدل على أن الاتجاه إلى تصور وحدة الكون قد بدأ فعلاً ، ولكننا لا نملك — لسوء الحظ — من الشواهد ما يعيننا على إعطاء عرض إيجابى واضح للاتجاهات الوجدانية في الفكر الفارسي قبل الإسلام . نعم نحن نعلم أنه في القرن السادس الميلادى قد حمل الاضطهاد الذى مارسه چاستنيان كلاً من ديوجين وسيميلبيوس ضمن آخرين من فلاسفة الأفلاطونية المحدثة أن يلجأوا إلى البلاط الكسرى للملك المتسامح أنوشروان ، بل أن هذا العاهل العظيم قد أمر أن يترجم له عديد من الأعمال الفلسفية من السنسكريتية والإغريقية ، ولكننا لا نملك من الأدلة التاريخية ما يظهر إلى أى مدى أثرت هذه الأحداث فعلاً على مسار الفكر الفارسي .

دعونا ، إذن ، ننشقل إلى عصر الفتح الإسلامى لإيران ، ذلك الحدث الذى حطم نظام الحياة القديم فيها ، وقدم للعقول المفكرة ذلك التصور الجديد للتوحيد الخالص ، كما هيأ لها أن تتعرف على الثنوية الإغريقية القائمة على الاعتراف بالإله والمادة المغايرة لثنويتهم الإيرانية الخالصة ثنوية الإله والشيطان .



هوامش القسم الأول (الفصل الأول)

- (١) ذهب بعض الباحثين الأوروبيين إلى أن زرادشت لا يعدو أن يكون شخصية أسطورية ، ولكن منذ صدور كتاب الأستاذ جاكسون « حياة زرادشت الرائعة » - فإني أعتقد أن « النبي الإيراني » قد نجح من جهة النقد الحديث .
- (٢) مفكران يونانيان عاشا حوالي القرن السادس ق . م .
- (٣) المقالات ، ص ٣٠٣ .
- (٤) في البداية كان هنالك زوج من شيتين ، روحين ، لكل منهما نشاط متميز .
- (٥) الروح الأكثر غيرة من روحى قد أوجدت - بالأمر المطلق به - الخلق الحقيقى كله .
- (٦) الآفة العالمية من « اليوناديش » - الفصل الأول - تبين وجهة نظر الزندقة : (وبهنا - أى المبدأين - كان يوجد مكان خال ، وهو الذى يطلق عليه « الهواء » الذى يتم اجتماعها الآن فيه) .
- (٧) الشهرستانى بتحقيق كورتون ، لندن سنة ١٨٤٦ م ، ص ١٨٢ - ١٨٥ .
- (٨) ابن حزم : كتاب الملل والنحل - طبعة القاهرة - المجلد الثانى ص ٣٤ .
- (٩) فيما يتعلق بتأثير الأفكار الزرادشتية على الفكر الإغريق فإن النص التالى للأستاذ إردمان (فى كتابه : تاريخ الفلسفة ، المجلد الأول ، ص ٥٠) جدير بالاعتبار وإن كان الأستاذ لورنس ميلز (فى المجلة الأمريكية للفيلولوجيا - المجلد ٢٢) يستبعد هذا التأثير : « إن الحقيقة القائلة بأن خدام هذه القوة - التى يعتبرها هيراقليطس أساس كل حادث ومعيار كل نظام - لم ألسنة رعا نسبت إلى حد ما إلى تأثير الماجية الفارسية

عليه ، وإن كان قد ربط نفسه — من ناحية أخرى — إلى أساطير بلده مع شيء من التصرف الواضح ، إذ يصنع شكلاً من أبولو وديونيسس بجانب زيوس — أى النار الجوهرية — باعتبارها وجهين لطبيعته » .
ولعل مما يرجع إلى هذا التأثير المختلف فيه للزرادشتية على هيراقليطس أن « لاسال » يعتبر زرادشت رائداً لميجل (بول جنت : تاريخ المشكلات الفلسفية ، م ٢ ، ص ١٤٧) .
ويضيف إريمان عن التأثير الزرادشتي على بيتاجوراس : أن الحقيقة المتشكلة في رفع الأرقام الفردية فوق الأرقام الزوجية قد حظيت بتأكيد في دراسة « جلادش » المقارنة بين المذهبين البيتاغوري والصيني ، بل أكثر من ذلك نجد أن فكرتي الخير والشر والنور والظلام — دون سائر الأفكار المتقابلة — قد أفرقت كثيراً من الناس في القديم والحديث بالفترض أنها مستعارتان من الزرادشتية . المرجع السابق ص ٣٣ .

(١٠) من بين المفكرين الإنجليز المحدثين فإن برادلي يصل إلى نتيجة مشابهة لتلك التي وصل إليها زرادشت ، يقول بروفيسور موللي أثناء مناقشته للأهمية الأخلاقية لفلسفة برادلي : « برادلي — مثل جرين — يعتقد في حقيقة أزلية يمكن أن توصف بأنها روحية ، بمعنى أنها ليست مادية ، وهوينظر — مثل جرين أيضاً — إلى نشاط الإنسان الخلقى كمظهر — يسميه جرين نسخة — لحقيقته الأزلية . ولكن تحت هذا التوافق العام يوجد عالم من الاختلاف ، فهو يرفض باستخدام مصطلح « الشاعرنفسه Self-Conscious أن يشبه (الطلق) عنده بالشخصية الإنسانية ، وهويستخلص النتائج التي كانت تقريباً كامنة لدى جرين ، أعنى أن الشر تماماً كالخير في العالم وفي الإنسان هما مظهر للمطلق . الاتجاهات الحديثة في الأخلاق ص ١١٠ — ١١١ .

(١١) وهذا لا ينبغي أن يخلط بفكرة أفلاطون عن اللا موجود ، فبالنسبة إلى زرادشت كل صور الوجود الفاضلة عن القدرة الخالقة لروح الظلام غير حقيقية ، لأنها بالنظر إلى النصر النهائي لروح النور ، لبس لها إلا وجود مؤقت فحسب .

(١٢) الميتاراية Mitharaism كانت مرحلة من مراحل الزرادشتية التي انتشرت في العالم الروماني في القرن الثاني . وقد عبد أتباع ميتارا الشمس التي اعتبروها التصير العظيم للنور ، كما ذهبوا إلى أن النفس جزء من الإله وأن ممارسة الطقوس السرية يمكن أن تحقق اتحاد النفوس بالإله . وتشبه آراؤهم في النفس وعروجها إلى الله عن طريق تعذيب البدن واجتياز عالم الأثير كي تصبح في النهاية نارا خالصة — تشبه مذاهب مارسها فيما بعد بعض الصوفية الإيرانيين .

(١٣) جيجر : حضارة الإيرانيين الشرقيين — م ١ ، ص ١٢٤ .

(١٤) د. هوج (مقالات ص ٢٠٦) يتقارن هذه الأرواح الحافظة مع مثل أفلاطون : لا ينبغي أن نفهم على أنها نماذج صيغت على مثالها الأحياء ، كما أن مثل أفلاطون بالإضافة إلى ذلك أزلية وليست زمانية ولا مكانية . والفكرة القائلة بأن كل شيء قد خلقته روح النور هو مخطوط بواسطة روح تابعة لها شبه ظاهري فقط بوجهة النظر القائلة بأن كل روح قد صيغت طبقاً لنموذج كامل متعال على الحس .

(١٥) التصور الصوفي للنفس هو أيضاً مثلث الأجزاء : فعندهم أن النفس هي مجموع العقل والقلب والروح ، والقلب عندهم مادي وغير مادي ، أو بالأحرى لا هو بالمادي ولا غير المادي ، ويحتل مرتبة وسطاً بين النفس والروح ، ويحصل كإداة للمعرفة العليا ، ويقترب استخدام الدكتور شنكل ' Schenkel لكلمة Conscience ، من المفهوم الصوفي للقلب .

(١٦) جيجر : م ١ ، ص ١٠٤ وفي التصور الصوفي للكون فكرة مشابهة فيما يتعلق بمراحل الوجود التي يتعين على النفس أن تجتازها في سفرها نحو المأل الأعلى ، لقد عدوا المراحل الخمس التالية ، وإن كانوا يختلفون قليلاً في تحديد المراد بكل مرحلة منها :

(١) عالم الناسوت ، أو عالم الجسم

- ٢) عالم الملكوت ، أو عالم العقل المجرد
 ٣) عالم الجبروت ، أو عالم القدرة
 ٤) عالم اللاهوت ، أو عالم النفس أو الفناء
 ٥) عالم الماهوت ، أو عالم الصمت المطلق
 ويحتمل أن يكون الصوفية قد استعاروا هذه الفكرة من اليوجا الهندية التي تميز المراحل السبع التالية :
- ١- مرحلة الجسم الطبيعي
 - ٢- مرحلة القرين الأثيري
 - ٣- مرحلة القوة الحيوية
 - ٤- مرحلة الطبيعة العاطفية
 - ٥- مرحلة الفكر
 - ٦- مرحلة النفس الروحية - العقل
 - ٧- مرحلة الروح المجردة

(١٧) المصادر المستخدمة فيما يتعلق بجاني هي :

- ١- الفهرست لمحمد بن إسحق النديم ، تحقيق فلوجل وآخرين ، ط ليبزج سنة ١٨٧١ م ص ٥٢-٥٦ .
- ٢- تاريخ يعقوبى لأحمد بن أبى يعقوب بتحقيق هوتسا ، ط لندن ١٨٨٣ م ص ١٨٠-١٨١ .
- ٣- الفصل فى المل والأهواء والنحل لابن حزم ، ط القاهرة ، م ٢ ، ص ٣٦ .
- ٤- المل والنحل للشهرستانى ، بتحقيق كيرتن ، ط لندن ١٨٤٦ م ص ١٨٨-١٩٢ .
- ٥- دائرة المعارف البريطانية - مادة مانى .
- ٦- دورية أكاديمية بطرسبرج للعلوم - العدد الرابع الصادر فى ١٥ ابريل ١٩٠٧ م مقال سالمان من ص ١٧٥ حتى ١٨٤ ، ومقال ف . وك . مولر .

المصادر المستخدمة فيما يتعلق بمزدك :

- ١- سياسة نامة لنظام الملك بتحقيق شارلز شيفر ، باريس ١٨٩٧ م ، ص ١٦٦ حتى ١٨١ .
- ٢- المل والنحل للشهرستانى - نشرة كرتون ص ١٩٢-١٩٤ .
- ٣- يعقوبى : تاريخ ، نشرة هوتسا ١٨٨٣ - المجلد الأول ، ص ١٨٦ .
- ٤- البيرونى : الآثار الباقية ، طبعة سخاو ، لندن ، ١٨٧٩ ، ص ١٩٢ .

(١٨) ربما كان الصحيح أن أقول بأن هناك تصورات خمسة متميزة يمكن رصدها فى الفترة السابقة على نهاية القرن الرابع الميلادى ، أحدها هو التصور المانوى الذى تسرب فى خلصة ووجد فرصته للتأثير الواسع حتى فى أوساط آباء الكنيسة أنفسهم (هريك : تاريخ العقيدة المسيحية م ٥ ص ٥٦) ومن الجدل المضاد للمانوية تولد الميل للنظر إلى العناصر الإلهية باعتبارها منحدرة ، أعنى بولد الأقسام بفكرة بوحدة الإله وعده تميزه ، أو الأحذية (المصدر السابق م ٥ ص ١٢٠) .

(١٩) تفيدنا بعض المصادر الشرقية عن فلسفة مانى (انظر مثلاً أفرام سيرس الذى ذكره البرونسوراً . أ . بيغان فى المدخل الذى كتبه لكتاب « ترنيمة الروح ») بأنه كان حوارياً للغوصى السورى باردسانس . ويذكر صاحب « الفهرست » الواسع الاطلاع - على أية حال - بعض الكتب التى كتبها مانى ضد أتباع الغنوصى السورى .

و يقدم «بوركت» في خاضراته عن المسيحية الشرقية المبكّرة ترجمة غير حرفية لكتاب بارديسانس (DE-FATO) وهي كما أفهم تمكس روحاً مسيحية خالصة ومضادة تماماً لتعاليم ماني، كما يذكر ابن حزم أيضاً في الفصل (م ١١ ص ٣٦) أن كلا من المانوية والمسيحية يتفقان في كل شيء إلا في قول ماني بأن الظلمة أصل حي من أصول الوجود.

(٢٠) من الأهمية بمكان مقارنة فلسفة الطبيعة عند ماني بتصور الصينيين للخلق الذي يفترض أن كل ما هو موجود إنما يصدر عن اتحاد «ين» مع «يانج». غير أن الصينيين يختصرون هذين الأصلين و يردونها إلى وحدة أعلى هي «تاي كيه». إلا أن هذا التوحيد لم يكن ممكناً بالنسبة لماني حيث إنه لم يستطع أن يتفهم صدور شيء ذي طبيعة مضادة للطبيعة المبدأ الذي صدر عنه.

(٢١) ينتقد توماس الأكويني ماني في إنكاره للوسائط الأولية على النحو التالي:

أ — أن الذي تنشده كافة الأشياء سوف ينشده أيضاً مبدأ الشر نفسه، لكن الأشياء تسمى لحفظ وجودها. وإذن فإن مبدأ الشر سوف يسمى للحفاظ على بقائه.

ب — كل ما تطلبه كافة الموجودات لنفسها هو خير، لكن حفظ البقاء هو ما تطلبه سائر الأشياء: .. حفظ البقاء هو خير..

لكن مبدأ الشر سوف يسمى للحفاظ على بقائه

.. مبدأ الشر سوف يسمى لتحقيق ما هو خير، وهذا تناقض.

(٢٢) ساد الدين الجعوسي فارس منذ القرن الخامس قبل الميلاد، انظر: Z.D.M.G المجلد ٥٧، ص ٥٦٢.



القسم الثانى

الفكر الفلسفى بعد الإسلام الثنوية الإغريقية

الفصل الثانى

المشاعون الفرس المتأثرون بالأفلاطونية المحدثة

بدأت مع الفتح العربى لفرس مرحلة جديدة فى تاريخ الفكر الإيرانى ، لكن أبناء الجزيرة المحاربين الذين اجتازوا رمالها الشاسعة وجاءوا إلى نهاوند حيث أنهمو بأسيا فهم الاستقلال السياسى لهذا الشعب العريق لم يضعوا قيداً يذكر على الحرية الفكرية للإيرانيين الذين تركوا طائعين العقيدة الزرادشتية إلى الإسلام .

وإذا كانت الثورة السياسية التى حققها الفتح العربى لإيران تعد فاتحة تفاعل وتواصل بين الجانبين السامى والآرى ، فإننا نلاحظ أن الآرى وإن ترك الوجه الظاهر من حياته ينطبع بالمظاهر السامية إلى حد كبير يعمد فى هدوء إلى أن يتحول بالإسلام الذى اعتنقه إلى ما يتوافق مع عاداته الفكرية الآرية . ومن قبل عمل

العقل الهليني الواقعي في الغرب ، في تجربة مشابهة ، على تأويل دين سامي آخر هو المسيحية بما يناسبه ، وكانت نتائج التأويل في الحالتين متشابهة على نحو مثير . لقد كان الهدف لدى العقلية المتلقية للدين الجديد في كلتا الحالتين أن تحاول عن طريق التأويل التخفيف من الصرامة البالغة للقانون المطلق الذي فرض على المرء من خارجه ، وبعبارة أقصر هي محاولة لجعل ما هو خارجي مفروض يبدو كما لو كان ذاتياً نابعاً من الداخل . وقد بدأت عملية التحول أو التحويل هذه مع شيوع دراسة الفكر الإغريقي في فارس ، وقد عوق هذا — مع عوامل أخرى — بفكر محلي خالص ، لكنه على كل حال يعد انتقالاً من الاتجاه الموضوعي الخالص للفلسفة الإيرانية قبل الإسلام إلى الاتجاه الذاتي الذي عرف به الفلاسفة اللاحقون .

ويبدو لي أن تحقيق هذه النقلة يرجع إلى الدور الذي لعبه الفكر الوافد ، الذي هباً للاتجاه أو النزوع القديم الواهن نحو التوحيد أن يتأكد وأن يتخذ طابعاً أكثر روحانية ، وذلك قرب نهاية القرن الثامن الميلادي ، ومن خلال هذا التطور الأخير قدر للشنوية الإيرانية القديمة — ثنوية النور والظلمة — أن تنتعش وتأخذ معنى روحياً جديداً . ولعل هذه الحقيقة المتمثلة في أن الفكر الإغريقي قد أثار العقلية الإيرانية الحاذقة نحو حياة جديدة ، وأسهم في إثرائها حين استطاع المجرى العام للتطور الفكري في إيران أن يتمثل أخيراً هذا الفكر الوافد — تلك الحقيقة قد تسمح لنا أن نستعرض باختصار ، ولولم يخل ذلك من تكرار ، مذاهب المفكرين الإيرانيين المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة الذين ما كانوا بسبب ذلك ليستحقوا إلا عناية ضئيلة في أي تاريخ للفكر الإيراني الخالص .

وعلى أية حال ، فإنه ينبغي أن نذكر أن الفلسفة الإغريقية قد تطرقت إلى الشرق الإسلامي خلايا سوريا وحران . لقد تبني السوريون آخر اتجاهات الفكر الإغريقي ، أعنى الأفلاطونية المحدثة ، ونقلوه إلى العالم الإسلامي متوهمين أنه يمثل الفلسفة المشائية الحقيقية لأرسطو . ومن الغريب أن المفكرين المسلمين — من العرب ومن الفرس على السواء — ظلوا يتجادلون حول ما حسبوا أنه التعاليم الحقيقية لكل من أفلاطون وأرسطو ، ولم يخطر ببالهم أن الفهم الدقيق لفلسفة هذين المفكرين تستلزم المعرفة باللغة الإغريقية ، لقد بلغ من جهلهم بحقيقة التمييز

بين النظامين الفلسفيين أن ترجمة موجزة « لتاسوعات أفلوطين » شاعت بينهم على أنها « ثيولوجيا أرسطو » ومضت بعد ذلك قرون حتى أمكنهم التمييز بين تعاليم هذين القطبين من أقطاب الفكر الإغريقي ، وإن كان من المشكوك فيه أن يكونوا قد فهموا فلسفة كل منهما فهماً دقيقاً .

إن ابن سينا أكثر دقة وأصالة من كل من الفارابي وابن مسكويه . أما ابن رشد الأندلسي فإنه وإن كان أدنى إلى أرسطو بالقياس إلى كافة أسلافه ، ربما لم يتمكن ، برغم ذلك ، من الفهم الدقيق الكامل لفلسفة أرسطو ، ومع ذلك فن غير الإنصاف أن نرهممهم بالتقليد الخاضع لتلك الفلسفات . وتاريخ جهودهم العقلية ليست إلا حلقة في سلسلة المحاولات للخوض في هذا الخضم الهائل من النصوص السخيفة التي خلفها مترجمون غير أكفاء للفلسفة الإغريقية . وهم قد أعادوا النظر في فلسفات كل من الفارابي وابن سينا بمجهود كبير ، ويمكن القول بأن شروحهم تمثل محاولة للاكتشاف أكثر منها إعادة عرض أو تفسير . والظروف التي لم تترك لهم وقتاً كفى يعملوا على بناء أنظمة فكرية مستقلة تدل ذاتها على عقل دقيق حاذق قد حبس وقيد إلى ركام من الغشاء المعوق مما دعا إلى نشوء ضرب من التخصص الصوري يصفى ذلك الركام ويميز غثه عن سمينه وحقه من باطله .

بهذه الملاحظات التمهيدية ننتقل إلى البحث عن أتباع الفلسفة الإغريقية واحداً بعد الآخر .

١ — ابن مسكويه (مات ١٠٣٠ م) (١)

وإذا غضضنا الطرف عن السرخسي (٢) ، والفارابي الذي كان تركياً في الحقيقة ، والطبيب الرازي (توفي عام ٩٣٢ بعد الميلاد) الذي نظر — استجابة لمواريثه الفكرية — إلى النور باعتباره المخلوق الأول ، واعتقد بخلود المادة والمكان والزمان ، فإننا نأتى إلى اسم شهير بارز هو أبو علي محمد بن محمد بن يعقوب ، والمعروف عادة باسم ابن مسكويه ، خازن السلطان البويهى عضد الدولة ، وأحد أبرز علماء التوحيد والطب والأخلاق والتاريخ في فارس ، وسأقدم فيما يلى عرضاً موجزاً لمذهبه الفلسفى اعتماداً على كتابه الشهير « الفوز الأصغر » المطبوع في بيروت .

أ- وجود المبدأ الأول :

يتابع ابن مسكويه في هذه المسألة أرسطو، ويستند إلى نفس الدليل المنسوب إليه وهو دليل الحركة في الطبيعة ، ويسوقه على النحو التالي :

توجد في كل جسم خاصية الحركة كصفة ملازمة له لا تفارقه ، والمقصود بالحركة ما يشمل كل أنواع التغير التي تعتري الجسم ، ولكن الحركة لا تنبع من طبيعة الأجسام ذاتها ، وإذن فلا بد لها من مصدر خارجي هو المحرك الأول .

أما الفرض القائل بأن الحركة ربما كانت من جوهر الأجسام ذاتها فيتناقض مع الخبرة الواقعية ، فالإنسان مثلاً لديه القدرة على الحركة الإرادية ، لكن طبقاً للفرض يجب أن تستمر أجزاء جسمه المختلفة في الحركة حتى بعد أن يفصل بعضها عن بعض ما دامت الحركة من جوهرها .

وإذن فلا بد أن تقف سلسلة الأسباب الموجبة للحركة عند محرك لا يتحرك ، ويحرك كل شيء سواه . واستحالة الحركة بالنسبة للعلة الأولى أمر واجب ، لأن افتراض تحركها يستلزم التسلسل وهو باطل .

والمحرك الذى لا يتحرك لا يكون إلا واحداً ، لأن تعدد المحركين بالذات يتضمن حتماً أن يشتركا في وصف ما ، بحيث تقع هذه الأفراد المتعددة تحت نوع واحد ، كما يستلزم أيضاً أن ينفرد كل واحد من هذه الأفراد بصفة تخصه بها يتميز عن مشاركيه في النوع لكن هذا الاشتراك في الجنس والافتراق بالفصل يستلزم التركيب في ماهية هذه المحركات ، والتركيب باعتباره ضرباً من الحركة يستحيل — كما سبق أن بينا — أن يوجد في العلة الأولى للحركة .

والمحرك الأول يجب أيضاً أن يكون أزلياً أبدياً ومنزهاً عن المادة ، إذ إن الانتقال من العدم إلى الوجود نوع من الحركة . كما أن المادة هي موضوع الحركة بأنواعها المختلفة ، وهذا يقتضى أن الشيء الذى ليس أبدأً أزلياً أو هو متصل بالمادة على أى نحو لا بد أن يكون متحركاً (وقد سبق أن تبيننا استحالة ذلك على المحرك الأول) .

ب - علم المبدأ الأول :

كل علوم البشر تبدأ بالإحساسات التى تتحول تدريجياً إلى إدراكات حسية ، فالمرحلة الأولية للتفكير تتوقف على وجود المدركات الخارجية . ولكن تقدم المعرفة يعنى القدرة على التفكير دون توقف على وجود المادة المحسوسة ، فالفكر يبدأ من المادة ، ولكن هدفه أن يحرر نفسه شيئاً فشيئاً من الشرط الأساسى لإمكانه . ومن ثم فإن المرتبة العليا للفكر إنما تتمثل فى التخيل ، أى القدرة على أن نستعيد ونستبقى فى الذهن صورة لشيء ما أو نسخة لما سبق أن أدركناه منه دون الالتفات إلى الوجود الخارجى الحسى لهذا الشيء نفسه . وفى تكوين التصورات يصل الفكر إلى مرتبة أعلى من التخيل فى التحرر من الارتباط بالمادة ، هذا بالرغم أن التصور نفسه باعتباره نتيجة للمقارنة بين الإدراكات الحسية بعد تمثيلها فى الذهن لا يمكن أن يتحرر تماماً من العلة الأولية للإحساسات ، أعنى المواد . غير أن الحقيقة المتمثلة فى أن التصور يتوقف على الإدراك الحسى لا ينبغى أن تحملنا على تجاهل الفارق الكبير بين المفهوم أو الأمر المتصور وبين الشيء المادى المدرك بالحس ، فالجزئى (المحسوس) يربطه مستمر مما يؤثر على طبيعة المعلومات القائمة على مجرد الإدراك الحسى ، أما الكلى (أى التصور) فإنه على العكس من ذلك لا يتأثر بقانون التغير ، فالجزئى متغير أما الكلى فيبقى ثابتاً . إن المادة بطبيعتها ماهيتها تخضع للتغير ، وبقدربعد الشيء عن المادة يكون بعده عن الخضوع لقانون التغير .

ومن ثم فإن الله - تعالى - بحكم كونه منزهاً تماماً عن المادة هو ثابت لا يتغير . وهذه الحقيقة نفسها ، وهو كونه - سبحانه - متعالياً تماماً عن المادة وخصائصها ، هى التى تجعل تصورنا إياه أمراً عسيراً ، أو مستحيلاً .

إن هدف التعليم الفلسفى هو أن تنهيا لدى الانسان القدرة على « التفكير » والتأمل ، أى التعامل ذهنياً مع التصورات البعيدة عن المواد ، أملاً فى أن يشمر التدريب المستمر على هذا اللون من التفكير قدرة على تصور الأمور المفارقة للمادة .

٣- كيف تصدر الكثرة عن الواحد ؟

في هذه المسألة ينبغي ، توخياً للوضوح ، أن نقسم معالجة ابن مسكويه لها إلى قسمين :

أ- خلق الفاعل الأول أو العلة الأولى للعالم من العدم :

يقول الماديون — كما سروي ابن مسكويه — بأزلية المادة و ينسبون وجود الصورة إلى قدرة الله — تعالى — الخالقة . ومن المسلم به أن المادة عندما تنتقل من صورة إلى صورة أخرى فإن الصورة الأولى تصبح معدومة تماماً ، وإلا لوجب إما أن تقوم بجسم آخر أو تظل قائمة بالجسم الأول . لكن الفرض الأول يتعارض مع خبرتنا اليومية بالموجودات التي نتعامل معها ، فلوحولنا كرة من الشمع مثلاً إلى مربع من الشمع المتجمد فإن صورة الاستدارة الأصلية التي كانت في الكرة لا تنتقل إلى أى جسم آخر . أما الفرض الثاني فهو أيضاً غير ممكن ، لأنه يفضى إلى نتيجة هي أن صورتين متعارضتين ، أعنى الاستدارة والطول ، يمكن أن يجتمعا في جسم واحد . وإذن فالصورة الأصلية تنتهى في الحقيقة إلى العدم المحض ، عندما تأتى الصورة الثانية — صورة المربع — إلى الوجود .

هذا الدليل يدل على وجه القطع أن الصفات كالأشكال والألوان ونحوها ، تأتى إلى الوجود من العدم المحض .

ولكى يتبين أن المواد أيضاً ليست أزلية كالصفات والأعراض تماماً ينبغي أن نتحقق من صحة القضايا التالية :

- (١) أن تحليل المادة يعطى أنها تتركب من عدة أجزاء أو عناصر ، وهذه الكثرة ترجع إلى عنصر واحد بسيط .
- (٢) الصورة والمادة لا يفترقان من حيث الوجود ، ولا يمكن أن يؤدي التغير في المادة إلى فقدان الصورة كلية .

ومن هاتين المقدمتين يستنتج ابن مسكويه أن المادة لها بداية في الزمان ، فالمادة كالصورة تماماً قد وجدت بعد أن كانت معدومة ، ما دامت أزليتها تستلزم أزلية الصورة التي ظهر لنا من قبل أنها لا يمكن أن تكون أزلية باقية .

ب — عملية الخلق :

ما سبب هذه الكثرة الهائلة التي تواجهنا من كل صوب ؟ وكيف يمكن أن تصدر الكثرة عن الواحد ؟ .

و يضيف ابن مسكويه إلى هذه الأسئلة أنه عندما يكون للمؤثر الواحد آثار متعددة مختلفة فإن تعددها قد يرجع إلى أحد الأسباب التالية :

- (١) أن تكون للمؤثر قوى متعددة ، كالإنسان مثلاً ، باعتباره مركباً من عدة عناصر وقوى ، فإنه يمكن أن يكون فاعلاً لأفعال مختلفة .
- (٢) أن المؤثر يمكن أن يستخدم لإحداث آثاره المختلفة أدوات مختلفة .
- (٣) أن تكون المواد القابلة لتأثير المؤثر الواحد مختلفة .

ولكن أياً من هذه الاحتمالات السابقة لا يصدق بالنسبة لطبيعة الفاعل الأول أى الله — عز وجل — فكونه محلاً لقوى متعددة تباين كل منها الأخرى ظاهر البطلان ، ما دامت ذاته لا تقبل التركيب . أما افتراض أنه قد استخدم وسائل وأدوات مختلفة لإحداث الكثرة فإنه ينشئ مشكلة أخرى عويصة وهى : من الذى أوجد هذه الآلات نفسها ؟ فإن كانت هذه الأدوات من خلق فاعل غير الفاعل الأول فعنى ذلك تعدد المبدأ الأول . وقد ثبتت وحدته ، وإن افترضنا من ناحية أخرى أنها من خلق المبدأ الأول نفسه الذى استخدمها فلا بد أنه قد استخدم أيضاً فى خلقها أدوات أخرى متعددة . وأما الفرض الثالث والأخير فغير مقبول بالنسبة لأى تصور لعملية الخلق الأولى .

فالكثرة لا يمكن أن تكون من تأثير مؤثر واحد كما تبين ، وهذا يفرض حلاً واحداً لتلك المعضلة ، وهو أن المبدأ الأول قد خلق مخلوقاً واحداً فقط ومنه صدر مخلوق آخر . ويسرد ابن مسكويه هنا العقول الفائضة بالتدرج واحداً بعد الآخر — طبقاً لنظرية الفيض فى الأفلاطونية المحدثة — حتى تنتهى إلى العناصر الأولية التى تجتمع ثم تعود فتجتمع لتكون صوراً ثم صوراً أرقى للحياة والأحياء . ويقدم الشبلى خلاصة لنظرية ابن مسكويه فى التطور ورأيه فيها إذ يقول (٣) :

إن اجتماع الاستقصات أو العناصر الأولية كون مملكة العناصر أو المصادن ، وهى أدنى صور الحياة . والصورة التى تليها فى مراتب التطور هى التى تتحقق فى مملكة النباتات ، وأول مظهر منها هو الحشائش التى تتولد تلقائياً ، ثم النباتات التى تزرع ، ثم الأنواع المختلفة للأشجار التى يكاد يصل البعض منها إلى أدنى مراتب مملكة الحيوان ، من حيث أن هذا البعض يتمتع ببعض الخصائص الحيوانية . وفيما بين مملكتى النبات والحيوان توجد صورة معينة من صور الحياة لا هى بالنباتية ولا الحيوانية ، لكنها تجمع خصائص لكل منها (كالمرجان مثلاً) . وأول رتبة تلى هذه المرتبة الوسيطة للحياة هونشوء قوة الحركة ، وقوة اللمس فى السديدان الصغيرة التى تزحف على سطح الأرض ، وحاسة اللمس ، التى تعود إلى قوة التمييز ، تعين على نشوء أنواع أخرى من الإحساسات حتى نصل إلى مستوى الحيوانات الأرقى التى يتجلى فيها عنصر الوعى والإدراك على نحو متصاعد . ويقترب من المستوى الإنسانى ذلك القرد الذى يربأطوار أخرى بحيث يكتسب قامة منتصبية معتدلة وقدرة على الفهم كالإنسان .. وهنا تنتهى آخر مراتب الحيوانية وتبدأ أولى مراتب الإنسانية .

٤ - النفس :

لكى يتضح لنا أن للنفس وجوداً مستقلاً عن البدن ، ينبغى أن نفحص طبيعة المعرفة الإنسانية .

من الخصائص الجوهرية للمادة أنها لا تقبل صورتين مختلفتين معاً فى وقت واحد ، فلكى نحول ملعقة من الفضة مثلاً إلى كأس فإنه من الضرورى أن تتوقف صورة الملعقة عن الوجود . وهذه الخاصة تشترك فيها كافة الأجسام ، وإذا خلا منها شئ فإنه لا يعد جسماً . فإذا فحصنا فى ضوء ذلك طبيعة الإدراك الحسى فسنجد أن فى الإنسان — من حيث قابليته لمعرفة أكثر من موضوع واحد فى وقت واحد — مبدأ قبول أكثر من صورة واحدة ، إن جاز هذا التعبير ، فى وقت واحد . وهذا المبدأ لا يمكن أن يكون مادة لأنه يفترق الخاصة الأساسية لكل مادة . وإذن فجوهر النفس يتمثل فى قدرتها على إدراك عدة موضوعات مجتمعة فى وقت واحد . ولكن ربما اعتترض أحد بأن هذا المبدأ قد يكون مادياً فى جوهره ، وقد يكون وظيفة من

وظائف المادة، فهناك إذن حاجة — لكى يتم الاستدلال — إلى بيان بطلان أن يكون هذا المبدأ مجرد وظيفة من وظائف المادة. فيجواب :

أ — بأن الشيء الذى يقبل صوراً وحالات مختلفة لا يمكن أن يكون هو نفسه واحداً من تلك الحالات والصور، فالجسم الذى يقبل الألوان المختلفة لا بد أن يكون فى ذاته بلا لون. والنفوس فى إدراكها للموضوعات الخارجية تقبل — إن جاز التعبير — صوراً وحالات مختلفة ولذا لا يمكن أن تعد هى نفسها واحدة من هذه الصور. و يبدو أن ابن مسكويه لا يقتر فكرة هذا الفرع المعاصر من الدراسات النفسية المعروف بعلم نفس الملوكات أو القوى الذهنية، وعنده أن الحالات العقلية المختلفة هى تحويلات مختلفة للنفس ذاتها.

ب — الأعراض والأحوال تتغير بصفة مستمرة، فلا بد أن يكون وراء مجال التغيير هذا أمر ثابت له قوام يصلح أساساً للهوية الشخصية لكل إنسان.

يستقل ابن مسكويه، بعد بيانه لاستحالة أن تكون النفس قوة من قوى المادة إلى البرهنة على روحانيته. ويحسن أن نعرض بعض أدلته :

(١) لا تستطيع الحواس بعد إدراكها شيئاً قوياً أن تدرك شيئاً أضعف إلا بعد مضي وقت كاف، ولكن الأمر يختلف إلى حد كبير فيما يتعلق بالإدراك العقلى.

(٢) عندما نتدبر مسألة عويصة فإننا نميل إلى أن نغلق أعيننا تماماً عن المراتب المحيطة بنا التى نعدّها عقبات فى طريق نشاطنا الروحى، ولو كانت النفس مادية فى جوهرها لما احتاجت لكى تنهض بعمل عرض لها إلا أن تعرض تماماً عن عالم المواد.

(٣) ادراك مشير قوى يضعف وأحياناً يؤذى الحواس، ولكن العقل — على العكس من ذلك — تزداد قوته بزيادة معرفته بالأفكار والمفاهيم العامة.

- (٤) الضعف العضوى الناشئ عن كبر السن لا يؤثر على القوة العقلية .
- (٥) تستطيع النفس أن تدرك القضايا التى لا علاقة لها بما تكتسبه الحواس من إدراكات ، فالحواس مثلاً لا تستطيع أن تدرك أن الأمرين المتناقضين لا يمكن أن يوجدوا معاً .
- (٦) إن فيينا قوة معينة هى التى تدبر أعضاءنا الجسمية ، وتصحح أخطاء حواسنا ، وتوحد كل معارفنا . وهذا المبدأ الموحد الذى يفكر فيها تحمله إليه قنويات الاحساس من مواد ، ويزن الشواهد التى تقدمها كل حاسة ، ويحكم على القضايا المتعارضة ، يجب أن يكون هو نفسه ذا طبيعة تتعالى عن المادة .

ثم يضيف ابن مسكويه : إن قوة الإقناع المستفادة من جملة هذه الاعتبارات تثبت على نحو حاسم صحة القول بأن النفس روحانية ، وروحانية النفس تدل بدورها على خلودها ما دام الفساد من خصائص الكائنات المادية .

٣- ابن سينا (توفى عام ١٠٣٧)

حاول ابن سينا دون غيره من الفلاسفة الإيرانيين المتقدمين أن يبني مذهباً فلسفياً متكاملأ . وكتابه «حكمة المشرقيين» ما زال موجوداً ، وقد وصل إلينا قطعة من كتاب له عبر فيه عن وجهات نظره في التأثير الكلى لقوة العشق فى الطبيعة (٤) إنه يشبه أن يكون محاولة لتقديم مخطط عام لمذهب متكامل ، وإنه لمن المحتمل أن الأفكار والمقترحات التى يضمها هذا العمل قد تم إنجازها فيما بعد .

يعرف ابن سينا «العشق» بأنه تقدير الجمال والتأثر به ومن هذا المنطلق الذى يتضمنه التعريف يقرر ابن سينا أنه يوجد ثلاثة أنواع أو مستويات للوجود :

- ١- الأشياء التى بلغت أعلى درجات الكمال .
- ٢- والأشياء التى هى فى أدنى درجات الكمال .
- ٣- والأشياء التى تقع فيما بين هذين القطبين .

غير أن النوع الأخير لا وجود له في الواقع ؛ من حيث إن هناك أشياء بلغت بالفعل ذروة الكمال ، وأشياء أخرى ما زالت تسعى نحو هذه الغاية ، وهذه المجاهدة لتحقيق المثال المنشود هي حركة العشق نحو الجمال الذي يتطابق في نظر فيلسوفنا مع الكمال . فقوة العشق هي القوة الدافعة وراء تطور الكائنات في سلم الترقى واتخاذ الصور الوجودية الأعلى وهي التي تجعل النضال والحركة والتقدم أمراً واقعاً . فالكائنات قد صيغت على نحو يجعلها تمقت العدم وتعشق متعة الشخص في الصور المختلفة .

والمادة الغفل الهامدة في حدد ذاتها تكتسب — أوبالأحرى تدفع لأن تكتسب — الصور المختلفة وأن ترقى صعداً في سلم الجمال بدافع من قوة العشق المبشوشة فيها ، والفعالية التي تمارسها هذه القوة الجوهرية على المستوى الطبيعي يمكن الإشارة إليها كما يلي :

(١) الكائنات غير الحية هي عبارة عن اجتماع كل من المادة أو الهولي والصورة المادية ثم الصورة النوعية ، وبفضل هذه القوة الحفزية — قوة العشق — فإن الصورة النوعية تتشبت بموضوعها أوبالجوهر الذي تحمل فيه ، والصورة المادية تعانق المادة الغفل أو الهولي ، التي تترقى من صورة نوعية إلى صورة نوعية أخرى مدفوعة بقوة العشق المطلقة .

(٢) تتجه قوة العشق إلى التركيز، ففي المملكة النباتية تحرز درجة أعلى من الوحدة والتركز، برغم أن هذه النفس لا تزال تفتقد وحدة الفعل التي تكتسبها فيما بعد . والأفعال التي تقوم بها النفس النباتية هي :

أ — التغذية .

ب — والنمو .

ج — وتوليد المثل .

وهذه الأفعال ، على كل حال ، ليست إلا مظاهر مختلفة للعشق ، فالتغذية يعنى اجتذاب وتحويل ما هو خارجي إلى داخلي . والنمو يعنى تحقيق المزيد ثم تناسق الأعضاء ، وتوليد المثل يعنى حفظ النوع الذي هو مجرد مرحلة أخرى من مراحل العشق .

(٣) وفي المملكة الحيوانية تظل أفعال قوة العشق موحدة بل أكثر توحداً ،
فهى تحتفظ بالفريزة النباتية للعمل في أكثر من اتجاه كما سلف بهانه ،
لكنها بالإضافة إلى ذلك تكون قوة المزاج التى هى خطوة متقدمة نحو
نشاط أكثر توحداً . وفي الإنسان يكشف هذا الاتجاه إلى التوحد عن
نفسه في الوعي بالذات .

وتعمل قوة العشق الطبيعية أو المزاجية أيضاً في الكائنات الأرقى من
الإنسان ، كل الأشياء تسعى نحو المحبوب الأول ، نحو الجمال الأزلى المطلق .
وقيمة كل كائن تتحدد بحسب قربه أو بعده من هذا المبدأ .

و يولى ابن سينا — في دراساته الطبيعية والطبية — اهتماماً خاصاً للبحث في
النفوس وطبيعتها ، وفي عصره كانت فكرة التقمص أو التناسخ تشيع بصفة
متزايدة ، فحرص هو على البحث في طبيعة النفس مع نزوع إلى بيان فساد هذه
الفكرة . ويرى ابن سينا أنه من الصعب تعريف النفس نظراً لأنها تتجلى في قوى
واتجاهات مختلفة على مستويات وجودية متفاوتة . ويمكن بيان وجهة نظره في قوى
النفوس المختلفة على النحو التالى :

١ — التجلى في صورة نشاط غير واع :

التفلى

أ — العمل في اتجاهات متعددة (النفس النباتية) : النفس

توليد المثل

ب — العمل في اتجاه واحد ، واكتساب لمعية الفعل مع نمو المزاج .

٢- التجلى في صورة نشاط واع :



ب- موجه إلى هدف واحد : النفس الفلكية التى تستمر دائماً في حركة دائرية واحدة .

في القطعة المتعلقة - بالنفس يحاول ابن سينا أن يبين أن مصاحبة البدن ليست شرطاً ضرورياً لوجود النفس أو قيامها بوظائفها ، فالنفس لا تمارس قواها في الإدراك والتخيل من خلال أليات البدن أو القوى البدنية ، إذ لو كانت النفس بحاجة إلى أداة جسمانية لإدراك الأشياء الأخرى لكانت بالضرورة محتاجة

إلى جسم آخر كى تدرك الجسم الخاص بها . بل إن الحقيقة المتمثلة في أن النفس واعية بذاتها وأنها تعي ذاتها من خلال ذاتها تدل على نحو قاطع أن النفس من حيث ماهيتها وجوهرها مستقلة تماماً عن أى كيان مادي ي صاحبها أو تتصل به .

أما عن فكرة التقمص أو التناسخ فإنها تتضمن وجوداً شخصياً للنفس قبل البدن ، فلو افترضنا وجود النفس قبل البدن فلا بد أنها قد وجدت واحدة أو متعددة . لكن تعدد الأبدان إنما يرجع إلى تعدد الصور المادية وذلك لا يفيد تعدد النفوس . ومن ناحية أخرى فإن افتراض وجودها واحدة سابقة على البدن يستتبع أن تكون صفة الشخص السابق من علم أو جهل هى بالضرورة صفة الشخص اللاحق تماماً ما دامت النفس فيها واحدة ، لكن هذه الأمور لا تنطبق على النفس . فالحقيقة إذن — كما يقرر ابن سينا — أن النفس والبدن متصلان وإن كانت ماهيتاهما متقابلتين . وانفصال الجسم عن النفس لا يعنى فناءها ، فالانحلال أو التفتت إنما هو خاص من خواص المركب لا البسيط الذى لا تقبل طبيعته الانقسام ، ولا الجواهر المثالية الروحانية . فابن سينا إذن ينكر الوجود السابق للنفس على البدن ، ويحاول أن يثبت إمكانية حياة واعية غير جسمية بعد الموت .

لقد استعرضنا فى عجلة الإنتاج الفلسفى للمفكرين الفرس المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة الذين حاول ابن سينا من بينهم أن يفكر لحساب نفسه و يبنى مذهباً خاصاً به ، ومن بين الأجيال المتعاقبة لتلاميذه فإن دور كل من أبى المعين الأصفهانى المعروف بهمنيار ، وأبى العباس بن طاهر المعصومى اللذين خدما فلسفة شيخهما وعملا فى إطارها لا يكاد يحتاج منا إلى بيان . لقد كانت شخصية ابن سينا بالغة التأثير حتى إنه بعد موته بزمان طويل عد كل توسع فى عرض أفكاره أو تطويرها جريمة لا يمكن التسامح فيها .

لم تمارس الفكرة الإيرانية القديمة عن ثنوية النور والظلمة أى دور حاسم فى تطور الفكر لدى أصحاب الاتجاه الأفلاطونى المحدث فى إيران ، الذين مارسوا فترة

حياة مستقلة إلى حين ، ثم لم يلبثوا أن مزجوا كيانهم المستقل بالتيار العام للتأمل الفلسفى الإيرانى ، ولذا فهم مرتبطون بمجرى الفكر المحلى من جهة معينة هى أنهم أسهموا فى دعم الاتجاه التوحيدى وإشاعته ، ذلك الاتجاه الذى عبر عن نفسه مرة من قبل فى ظل النظام الدينى الزرادشتى والذى انطلق فى قوة مضاعفة ، وفى عصر متأخر يخلص بالمجاذلات الإسلامية ، ليقبض بيدين أسطورييتين على كافة الميزات الفكرية التى عرفتها البلاد التى أنجبته .



هوامش القسم الثاني (الفصل الثاني)

- (١) يعرض د. بو يرفي كتابه عن فلسفة الإسلام لفلسفة كل من الفارابي وابن سينا تفصيلاً ، ولكنه عدد عرضه لفلسفة ابن مسكويه يكتفى بشرح أفكاره الأخلاقية التعليمية ، وسأعرض هنا لأراء ابن مسكويه الخاصة بما وراء الطبيعة التي هي بلا شك أكثر تنظيماً من آراء الفارابي ، وبدلاً من تكرار الحديث عن الطابع الأفلاطوني الحديث في فلسفة ابن سينا سأركز على بيان خدماته الجليلية والأصيلة التي قدمها لفلسفة بلاده .
- (٢) كان السرخسي المتوفى ٨٩٩م تلميذاً للفيلسوف العربي الكندي ، وللأسف لم يصلنا شيء من أعماله .
- (٣) مولانا شبلى : علم الكلام ص ١٤١ — ط حيدرآباد .
- (٤) هذه القطعة محفوظة ضمن مجموعة أعمال ابن سينا في مكتبة المتحف البريطاني ، وقد حققها مهران ونشرت في لندن عام ١٨٩٤م

الفصل الثالث

ظهور المذهب العقلى فى الإسلام وانهياره

أولاً — ما وراء الطبيعة فى المذهب العقلانى المادى :

لم تلبث العقلية الفارسية — بعد أن تواءمت مع الظروف السياسية الجديدة — أن عادت لتفرض حريتها الذاتية من جديد ، وأخذت تتراجع عن حقل الموضوعية كى تعكف على نفسها وتتأمل حصيلة ما أنجزته من قبل فى رحلتها خارج ذاتها وحياتها الروحية الخاصة . وبفضل دراسة الفكر الإغريقى بدأت الروح ، التى كادت تفقد نفسها فى خضم عالم الأعيان ، تتأمل وتكتشف ذاتها باعتبارها مرجع الحقيقة ، كما أخذت الذاتية تؤكد نفسها وتسعى لأن تزيح كل سلطة خارجية لتحل محلها . ومثل هذه الفترة فى التاريخ العقلى لأى شعب لابد أن تكون هى عصر العقلانية ، والتشكك ، والتصوف ، وألوان البدع والهرطقة ، التى فى سياقها

ينزع الذهن الإنساني، المغلوب على أمره بقوى الذاتية المتنامية، إلى رفض كل المعايير الخارجية للحقيقة. وتلك هي طبيعة العصر الذي نتعرض هنا لدراسته.

استغرقت عملية التلاؤم والتكيف مع أوضاع الحياة الجديدة فترة الحكم الأموي، ولكن ما إن استقر الأمر للعباسيين وشاعت دراسة الفلسفة اليونانية حتى انطلقت القوى الفكرية الحبيسة لفارس من عقابها مرة أخرى وأبدت نشاطاً رائعاً في كل مجالات الفكر والعمل. وقادت الطاقة الفكرية الفتية المكتسبة من تمثل الفلسفة الإغريقية، التي درسها القوم في نهم شديد، إلى فحص نقدي للتوحيد الإسلامي، وتدريب علم الكلام المفعم بالحماسية الدينية أن يتكلم لغة الفلسفة، من قبل أن يبدأ العقل الجاف الخالي من الحماسة والعاطفة البحث عن ملجأ في ركن هاديء منعزل بعيد عن ضجيج الجدل ليبني نظرية متسقة شاملة.

في خلال النصف الأول من القرن الثاني الهجري يقوم واصل بن عطاء — وهو فارسي الأصل تتلمذ على يد المتكلم الشهير الحسن البصري — بوضع أصول الاعتزال، تلك الحركة العقلية التي كانت واحدة من أعظم الحركات إثارة في تاريخ المسلمين، والتي شغلت طائفة من ذوى العقول البارعة من الإيرانيين، ثم استنفدت قواها أخيراً في حلقات الجدل الكلامي العنيف في البصرة وبغداد. لقد أصبحت البصرة تلك المدينة الشهيرة، بفضل موقعها التجاري، حلبة الصراع بين قوى متباينة؛ كالفلسفة الإغريقية، ومذهب الشك، والمسيحية، والتعاليم البوذية، والمناوية^(١)، مما هباً للعقول المتفتحة للبحث في ذلك العصر غذاء وفيراً، وأسهم في صياغة البيئة الفكرية التي نشأت فيها العقلانية الإسلامية.

إن ما يدعوه «سببنا» «المرحلة السورية» في التاريخ الإسلامي لا يتسم بصفة خاصة بالانشغال بالدقائق الكلامية. ولكن يبدو أنه عند حلول «المرحلة الفارسية» بدأ دارسو الفكر الإغريقي من المسلمين يفكرون في دينهم بعمق، وأخذ مفكرو المعتزلة^(٢) تدريجياً يندفعون في تيار البحوث الميتافيزيقية التي هي موضع عنايتنا في هذا البحث، غير أنه ليس من هدفنا أن نؤرخ للكلام الاعتزالي إذ يكفى لتحقيق غرضنا هنا أن نوضح، في إيجاز، المضامين الميتافيزيقية للفهم الاعتزالي للإسلام ومن ثم فسيتنصر بحثنا هنا على تصور الإله عندهم، وعلى نظريتهم في طبيعة المادة، من بين الجوانب العديدة للمذهب العقلي في الإسلام.

أ— تصور واصل لوحداية الله — تعالى — وهو الذى انتهت المعتزلة إلى اعتناقه من خلال جدل دقيق ، هو إحدى المسائل الأساسية التى يتميز فيها عن الاتجاه السلفى أو التقليدى فى الاسلام ، فصفت الله — تعالى — طبقاً لوجهة نظرهم لا يمكن أن يقال عنها إنها قائمة بذاته — سبحانه — بل إنها عين ذاته ، ولذا ينكر المعتزلة كون الصفات الإلهية غير الذات ، و يصرحون باتحادها وتطابقها التام مع الذات الإلهية المقدسة ، فالله — تعالى — كما يقول أبوالهذيل : « عالم قادر حى ، وعلمه وقدرته وحياته هى عين ذاته » (٣) ، و يضع يوسف البصرى (٤) الأصول الخمسة التالية للبرهنة على الوحدة الخالصة لله عز وجل :

- ١ — فكرة الجوهر والعرض كمنطلق أو فرض ضرورى .
- ٢ — فكرة وجود الله — سبحانه — كفرض ضرورى [سبق الفراغ من إثباته] .
- ٣ — فكرة الأحوال (٥) كفرض ضرورى .
- ٤ — رفض الصفات التى لا تتناسب وكمال الله تعالى .
- ٥ — التمسك بوحداية الله — تعالى — بالرغم من تعدد صفاته .

وقد مرت تصور التوحيد عند القوم بصياغات وأطوار أخرى ، حتى إنه صار عند معمر وأبى هاشم فكرة عقلية مجردة واعتباراً نظرياً بحتاً ، لا يمكن اعتماداً عليه أن يسند شىء ما إلى الذات (٦) ، فنحن لا نستطيع — كما يقول معمر — أن ننسب العلم إلى الله — تعالى — لأنه العلم عندئذ إما أن يكون شيئاً قد حل فى ذاته أو خارجها ، والاحتمال الأول يستلزم وحدة الذات والموضوع أو الفاعل والمفعول وهو باطل . والآخر يتضمن التعدد أو التكاثر فى طبيعة الإله وهو مثل الأول باطل ومستحيل . وقد سلم المعتزليان أحمد (٧) وفضل من تلاميذ النظام — فيما ينقله ابن حزم والشهرستاني — بالاحتمال الثانى وقالوا بالتعدد فى الصانع متمثلاً فى الله — تعالى — المبدأ الأزل ، وفى كلمة الله — عيسى المسيح — المبدأ الحادث . أما الاحتمال الآخر لدى معمر فيما سبق فقد سلم به واستقصى ما فيه من إمكانيات صوفية الفرس المتأخرون ، كما سنرى فيما بعد . ومن الواضح إذن أن بعض العقلانيين — دون وعى فى غالب الظن — قد وصلوا إلى مشارف فكرة وحدة الوجود من حيث مهدوا لها الطريق على نحو ما ، ليس فقط بتصورهم الخاص لله

تعالى ، بل بجهودهم التى التقت مع جهود أصحاب الوحدة لتحويل القانون المطلق الذى يحكم فاعلية الوجود من مبدأ خارجى موضوعى صارم إلى حال أو شأن من شئون الذات الإلهية نفسها . غير أن أعظم إسهام لدعاة العقلانية فى المجال الميتافيزيقى البحت إنما هو شرحهم لطبيعة المادة الذى تبناه — فيما بعد — خصوصهم الأشاعرة بعد أن عدلوه ليتوافق مع تصورهم لحقيقة الذات الإلهية وعلاقتها بالكون .

ب — وفى هذا الصدد كان الاهتمام الأساسى للنظام أن يؤكد على الاتساق المنتظم للظواهر الطبيعية واستبعاد أى خلل أو تدخل خارجى فيه . وهذا الاهتمام نفسه ذو المنزع الطبيعى الواقعى هو الذى حدا بالجاحظ أيضاً إلى تعريف الإرادة الإلهية على نحو سلبى خالص^(٨) . وبرغم أن المفكرين العقلانيين لم يقصدوا إلى هجر فكرة الإرادة الذاتية ، فإنهم سعوا للحصول على أساس أرسخ لاستقلال الظواهر الطبيعية القائمة بنفسها ، وقد وجدوا هذا الأساس فى المادة نفسها ، فقرر النظام التماسك المطلق للمادة وعدم قابليتها للتجزؤ ، وأنكر الفرق بين الجوهر والعرض^(٩) . أما الوجود فاعتبره صفة يخلعها الله — تعالى — على ذرات مادية موجودة سلفاً لم تكن لتدرك أو يشعر بها أحد لولا هذه الصفة .

ويقول محمد بن عثمان أحد شيوخ المعتزلة — فيما يرويه ابن حزم^(١٠) — بأن المعدوم (وهو الذرة قبل أن تتمتع بوصف الوجود) شىء وهى فى حال العدم ، غير أنه لا يوصف فى هذه الحال بأنه متحرك ولا بأنه ساكن كما لا يوصف بأنه مخلوق . الجوهر إذن هو مجموعة صفات ، كاللون والمذاق والرائحة ، التى هى — فى حد ذاتها — ليست أكثر من مجرد إمكانيات مادية . والنفس هى أيضاً مادة من نوع ألطف ، وعمليات المعرفة هى حركات داخل العقل . فالخلق هو مجرد طفرة أى نقل تلك الإمكانيات المتميزة سلفاً من الإمكان فى عالم العدم إلى التحقق الواقعى فى عالم الوجود^(١١) . وتشخص الشىء ، الذى هو عبارة عن « كون الشىء بحيث يدرك ويخبر عنه »^(١٢) ليس شرطاً ضرورياً فى شئيته ، وبمجموع الأشياء التى نسميها « الكون » هى كائنات خارجية لا تتوقف على وجود النفس المدركة ، وبعبارة أخرى فإن المدركات الحسية أو موضوعات الحس يمكن أن يقال إنها توجد مستقلة سابقة على كل إدراك . والغرض من هذه التوقيات الميتافيزيقية هو فى

الحقيقة عقدى (ثيولوجى) ، فالله — تعالى — فى نظر المفكر العقلى هو وحدة مطلقة لا يمكن أن تقبل أى تكثر أو تعدد بأى معنى من المعانى ومن ثم فإنها يمكن أن توجد دون وجود الكثرة الحسية أى دون وجود الكون .

خالقية الله — تعالى — إنما تنحصر — بناء على ذلك — فى نقل الشىء إلى عالم الوجود الخارجى بحيث يصير محسوساً ، أما خصائص الشىء فإنها تنبع من ماهيته الذاتية لا من تحققه الخارجى ، فالحجر حين يقذف به إلى أعلى يهبط بعد ذلك بحكم خصيصة ذاتية كامنة فيه (١٣) . والله — كما يقول العطار البصرى وشر بن المعتمر — « لا يخلق اللون ولا الطول ولا العرض ولا المذاق ولا الرائحة ، فكل هذه الأمور هى آثار الأشياء نفسها » (١٤) . وحتى عدد الأشياء الموجودة فى الكون ليس معلوماً لله — تعالى — (١٥) وقد حاول شر بن المعتمر أن يلقى مزيداً من الضوء على هذه الخصائص الذاتية للأشياء عن طريق فكرة « التولد » أو التفاعل والتأثير والتأثير المتبادل بين الأشياء نفسها (١٦) .

ومما سبق يتضح أن العقلانيين كانوا من الناحية الفلسفية ماديين بينما هم من الناحية الدينية (التيولوجية) مؤلهة .

ولدى العقلانيين فإن الجوهر والذرة بمعنى واحد ؛ إذ الجوهر هو المتحيز الذى يشغل قدراً من الفراغ ، وهو بجانب تحيزه لا بد أن يكون فى جهة من الجهات ، وله قوة وجود فعلية ، ومجموع هذه الأمور يشكل ماهيته كحقيقة خارجية . وهو يشبه المربع فى شكله ، إذ لو كان مدوراً لكان اجتماع أكثر من جوهر واحد غير ممكن (١٧) . وهناك — على كل حال — تباين كبير فى رأى بين أصحاب نظرية الجوهر الفرد فيما يتعلق بطبيعة الجوهر ، فبعضهم يرى أن الجواهر متشابهة تماماً ، بينما يرى أبو القاسم البلخى أنها تتشابه وتختلف فى الوقت نفسه ، فنحن حين نقول عن أمرين أنها متشابهان لا نعنى بالضرورة أنها متشابهان من جميع الوجوه وفى كافة الصفات . ويفارق البلخى النظام فى قوله بأن الجوهر الفرد لا يقبل التجزؤ ، ويرى أن الجوهر حادث وله بداية فهو ليس بأزلى ولكنه أبدى لا ينعدم ، وأن صفة البقاء (وهو الاستمرار فى المستقبل بلا نهاية) لا تحتاج فى نظره إلى صفة أخرى جديدة تقوم بالشىء الباقى غير صفة الوجود ، وأن استمرار الوجود ليس صفة ذاتية

إيجابية تضاف إلى الشيء بأى حال من الأحوال ، فالخلق الإلهى يعطى الجوهر الفرد وجوده الفعلى واستمراره فى الوجود فى الوقت نفسه .

غير أن البلىخى يعترف بأن بعض الجواهر الفردة ربما لم تخلق لكى تستمر فى الوجود . وهو ينكر أيضاً وجود أى فراغ فيما بين الجواهر المجتمعة و يرى — خلافاً لغيره من شيوخ المعتزلة — أن ماهية الجوهر لا تبقى ماهية له فى حال عدمه ، ولو قلنا ببقائها حال عدم لانتهى ذلك إلى تناقض واضطراب فى المصطلح ، فالقول بأن الماهية (التى هى ماهية بسبب تمتعها بصفة الوجود) يمكن أن تبقى ماهية فى حال عدم هو قول بأن الموجود يمكن أن يبقى موجوداً حال عدمه .

ومن البين أن أبا القاسم هنا يقترب من نظرية المعرفة الأشعرية التى سددت ضربة قاسية إلى النظرية المادية لدى العقلانيين .



ثانياً - الحركات الفكرية المصاحبة للمذهب العقلانى المادى

من الطبيعى فى مثل هذا العصر الزاخر بالنشاط الفكرى أن نجد أنه جنباً إلى جنب مع تطور المذهب الاعتزالى ونضوجه قامت اتجاهات فكرية عديدة أخرى بالتعبير عن نفسها فى الأوساط الفلسفية والدينية الإسلامية ، وستعرض هنا لها بإيجاز:

١ - الاتجاه الشكى (اللا أدريه) :

كان هذا الاتجاه نحو التشكك وافتقاد اليقين هو النتيجة الطبيعية للمنهج الجدلى العقلانى الخالص ، فرجال من أمثال الجاحظ وابن الأشرس - وهم من رجال المعسكر العقلانى ظاهراً - كانوا فى الواقع شكيين . فالموقف الأساسى للجاحظ ، الذى ينزع نحو نوع من الواقعية الطبيعية المعترفة بالألوهية (١٨) هو أليق برجل مثقف فى ذلك العصر منه بتكلم رسمى متخصص ، وفى فكره نلاحظ بوضوح رد فعل عازف عن التدقيقات الكلامية المتكلفة لأسلافه من المعتزلة ، ورغبة فى توسيع آفاق الكلام ليشمل اهتمامات العوام من غير المتخصصين الذين لا يمكنهم تركيز الفكر فى أصول الاعتقاد .

٢ - التصوف :

كان هذا الاتجاه نشداناً لمصدر أرقى من مصادر المعرفة ، وضع ذو النون أصوله الأولى كنظام فكرى متميز ، ثم أخذ بعد ذلك يزداد عمقاً ومناوأة لذلك النظام المدرسى التقليدى ذى الطابع العقلانى الجاف الذى شاع فى أوساط الأشاعرة . وسوف ننظر فى أمر هذه الحركة المثيرة فى الفصل التالى إن شاء الله .

٣- إحياء مذهب التعليم الإسماعيلي :

وهى حركة فارسية بوجه خاص حاولت أن تحقق نوعاً من المصالحة مع الفكر المتحرر بدلاً من معاداته أو تجاهله . وبالرغم مما قد يبدو من أن هذه الحركة لا علاقة لها بالجدليات الكلامية لذلك العصر فإن علاقتها بالفكر الفلسفى الحر وثيقة وأساسية . ويشى التشابه فى المنهج بين كل من الدعاة الإسماعيليين وأنصار تلك الجماعة المعروفة بإخوان الصفا بنوع من العلاقة السرية بين المؤسستين . وأياً ما كان الباعث وراء قيام هذه الحركة فينبغى ألا يغيب عن نظر المؤرخ أهميتها كظاهرة فكرية . على أن كثرة الآراء الدينية والفلسفية — وهونتيجة ضرورية للفكر النظرى — كان حرياً أن يستثير القوى المضادة لهذا التعدد الخطير أو الضار إذا ما استخدمنا اللغة الدينية لهذه القوى .

وفى تاريخ الفكر الأوروبى مثلاً نجد « فيخته » فى القرن الثامن عشر الميلادى يبدأ بحسه المتشكك عن حقيقة المادة ثم يجد ملجأه الأخير فى وحدة الوجود « وشلايرماخر » يتشبث بالإيمان كمضاد للعقل و « جاكوبى » يوجه الأنظار إلى مصدر للمعرفة أرقى من العقل ، بينما نجد « أوجست كونت » يعرض تماماً عن كفاية البحوث الميتافيزيقية ويقصر المعرفة على تلك التى تكتسب عن طريق الإدراك الحسى . أما « دى ماستر » و « شليجل » فإنهما خلافاً لهؤلاء جميعاً يجهدان الملجأ الأخير فى القبول بسلطة أو حجية البابا المعصوم عن كل خطأ . ودعاة مذهب الإمامة الإسماعيليون كانوا يفكرون بالأسلوب نفسه الذى فكر به « ديماستر » و « شليجل » ، غير أنه مما يثير فضول الباحث أن الإسماعيلية الذين اتخذوا سلطة الإمام المعصوم مذهباً وأساساً لمؤسسة الدعوة سمحوا لكافة ألوان الفكر أن تمارس نشاطها الحر .

وهكذا كانت الحركة الإسماعيلية واحدة من سلسلة المعارك المتصلة (١٩) التى شنها الفارسي المستقل الفكر ضد القيم الدينية والسياسية الإسلامية ، وقد اكتسبت الفرقة الإسماعيلية ، التى بدأت فى الأصل شعبة من المذهب الشيعى ، صبغة عالمية بمجهود « عبد الله بن ميمون القداح » الجدل الأعلى للخلفاء الفاطميين فى مصر ، الذى مات فى التاريخ الذى ولد فيه الأشعرى ، المعارض الأكبر للفكر

المستحضر. لقد استطاع هذا الرجل العجيب بخياله الطلق أن يضع برنامجاً واسعاً حرك في نطاقه عدداً لا يحصى من الخيوط المختلفة الألوان، لينتهي إلى تدبير مآكر صيغ بمهارة فائقة، يستهوى العقلية الفارسية بطابعه السرى وفلسفته الفيثاغورية الباطنية الغامضة. وقد حاول الرجل تماماً مثل جماعة إخوان الصفا، أن يلفق — تحت الغطاء الدينى لمذهب الإمامة التعليمى — من كافة الأفكار السائدة في عصره، كالفلسفة الإغريقية، والمسيحية، والمذهب العقلى، والتصوف والمناوية، والهرطقات الفارسية، وفوق هذا كله فكرة التناسخ — أن يلفق الأطروحة الإسماعيلية الكلية العسيرة الإدراك، بعد أن أسهمت هذه الأفكار بدور في بنائها، والتي تكشف عن جوانبها المختلفة تدريجياً للمبتدئين بواسطة الإمام الذى هو المظهر الأزلئ للعقل الكلى طبقاً للتطور الفكرى للعصر الذى يتجلى فيه.

لقد تحسبت الحركة الإسماعيلية، التى تدعى حرية الفكر، لتهافت هذه البنية الفكرية الفضفاضة، المتفتحة للإضافات على مر العصور، فحاولت أن ترسى أطروحتها على أساس ثابت، فوجهها قدر ساخر عجيب لكى تجهد هذا الأساس في فكرة تتنافر مع كيائها كله وهى فكرة التعليم أو أساس السلطة العقيم. فتبست هذه الفكرة اللقيطة التى أعانتها على أن تؤكد ذاتها وتدعم وجودها في العصور المختلفة لكنها سمحت لنفسها أن تتمثل كل ما ييسرها من معارف الماضى والحاضر والمستقبل.

هذا وقد ضللت الترابط المؤسف بين هذه الحركة وبين التطورات السياسية بعض الباحثين، فلم يرفيها بعضهم — كالأستاذ ماكدونالد مثلاً — شيئاً أكثر من مؤامرة تهدف لاستئصال سلطة العرب من إيران، ورموا منظمة الدعوة الإسماعيلية التى ضمت بين أتباعها طائفة من أحسن العقول وأخلص القلوب بأنها مجرد طغمة من المتآمرين السفاحين المترصدين لضحاياهم، المتعطشين لإراقة الدماء، لذا ينبغى ألا ننسى حين نحكم على هؤلاء الناس الاضطهادات البربرية التى وقعت عليهم ودفعتهم إلى أن يردوا على تصرفات التعصب الدموى بمثلها. فالاغتيالات من أجل بواعث دينية لم تكن أمراً ممجوجاً بل ربما عدت مشروعة لدى الساميين بوجه عام. بل إن بابا روما استطاع بعد ذلك بوقت طويل، أعنى النصف الثانى من القرن السادس عشر، أن يصدر موافقته على مذبة مروعة كتلك التى كانت

في سانت بارتلميو. إن شجب الاغتيال — ولو بدوافع الحماسة الدينية — واعتباره جريمة إنما هو فكرة حديثة وليس من العدالة أن نحكم على الأجيال السابقة بمقاييسنا المعاصرة للصواب والخطأ .

إن حركة دينية كبيرة استطاعت منذ بدء تأسيسها أن تهز أركان امبراطورية ضخمة ، وأن تجتاز بنجاح عديداً من محن المآزق الخلقية ، والافتراء والتشهير والاضطهاد والتعذيب ، وصمدت عدة قرون كحامية للعلم والفلسفة — لا يمكن أن تقوم على مثل هذا الأساس الواهى الذى يقترحه هؤلاء الباحثون الذين ينظرون إليها باعتبارها مجرد حركة سياسية عابرة ذات صبغة محلية . على أن المذهب الإسماعيلى — بالرغم من أنه كاد يفقد حيويته الأصلية — ما يزال يتحكم فى المثل الخلقية لعدد غير قليل من الناس فى الهند وفارس وآسيا الوسطى وسوريا وبعض الأقطار الإفريقية . كما أن آخر مظاهر الفكر الفلسفى الإيرانى — وهو البابية — هو إسماعيلى فى خصائصه إلى حد كبير .

فإذا عدنا لمعالجة فلسفة الفرق مرة أخرى ، فإننا نجد القوم قد استعاروا من متأخرى العقليين تصورهم التنزى للألوهية ، فالله — تعالى — أو المبدأ الأسمى للوجود — فيما يقررون — منزله عن كل صفة ، وحقيقته لا تسمح بإسناد شيء إليه . فعندما نسند صفة القدرة إليه — تعالى — فنحن نعنى أنه — سبحانه — مانع القدرة ، وعندما نسند إليه — تعالى — صفة الخلود أو الأزلية والأبدية فنحن نقصد بذلك خلود ذلك الذى يسميه القرآن « الأمر » أو « كلمة الله » فى مقابل « الخلق » أو « خلق الله » الذى هو حادث . وفى ذاته — سبحانه — تذوب كل التناقضات ، وعنه تصدر كل الأضداد ، وبذا يعتقدون أنهم قد حلوا تلك المعضلة التى شغلت عقل زرادشت وأتباعه .

ولكى نجد إجابة للسؤال : ما الكثرة ؟ يحيلنا الإسماعيلية إلى ما يعتبرونه قاعدة ميتافيزيقية مقررة ، أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . ولكن الصادر لا يختلف تماماً عن صدر عنه ، إنه فى الحقيقة هو نفس المصدر بعد تحوله على نحو ما . فالوحدة الأولى ، إذن ، تحولت إلى « العقل الأول » أو « العقل الكلى » وبواسطة هذا التحول نفسه أوجدت « النفس الكلية » التى شعرت ، بسبب اندفاعها الجبرى بحكم طبيعتها الذاتية لتتوحد مع مصدرها الأسمى — شعرت

بضرورة الحركة وبالتالي بجسم يملك القدرة على الحركة . ولكي تحقق « النفس » هذه الغاية خلقت الأفلاك السماوية تتحرك حركة دائرية طبقاً لنزوعها للسعى نحو مصدرها . ثم خلقت العناصر التي اختلطت فيما بينها لتشكيل العالم المحسوس أو مجال التكثر الذى تمر النفس من خلاله وتعمل على تجاوزه سعياً نحو العودة إلى مصدرها الأول أى « العقل الكلى » . أما النفس الجزئية أو كل النفس من نفوس الأشخاص فهى العالم الأصغر ، أو خلاصة الكون كله التى توجد فقط لكسب المعرفة المتطورة .

و يتجلى « العقل الكلى » أو يتمثل و يتجسد من وقت لآخر فى شخص « الإمام » الذى يمد « النفس » بالنور والمعرفة بحسب رتبها فى الفهم والخبرة ، ويقودها رويداً رويداً خلال عالم الكثرة كى تلتحق بعالم الوحدة الأزلية . وعندما تصل « النفس الكلية » إلى غايتها ، أو بالأحرى تعود إلى وجودها الحقيقى ، فإن عملية الانحلال والفناء للعالم المادى لابد أن تتم ، وتتناثر الذرات المكونة لهذا العالم ، فتعود ذرات الخير إلى الحق سبحانه الذى يرمز للوحدة ، وذرات الشر ترجع إلى اللا حقيقى — إبليس — الذى يرمز إلى الاختلاف .

تلك هى باختصار شديد الفلسفة الإسماعيلية ، مزيجاً — كما يلاحظ ذلك الشهرستانى (٢٠) — من العقائد المانوية والأفكار الفلسفية التى حاولوا عن طريق الإثارة المتوالية للأفكار اللا أدريّة الغافية أن يسقوها للمبتدئين فى جرعات محسوبة — إن جاز هذا التعبير — كى يصلوا بهم إلى مرحلة التحرر الروحى حيث تسقط الطقوس المفروضة ، وتظهر المعتقدات الدينية الرسمية على حقيقتها مجرد نسق نافع من الترهات والأباطيل .

لقد كان المذهب الإسماعيلى أول محاولة لمزج الفلسفة السائدة حين ظهوره بالتصور الإيرانى الأصلى للكون ، ولإعادة صياغة الإسلام فى إطار هذا المركب الفكرى المعقد ، عن طريق التأويل المجازى الباطنى للقرآن ، ذلك التأويل الذى استخدمه الصوفية فيما بعد . وعندهم أن « أهرمان » إله الشر الزرادشتى ليس مجرد خالق مؤذ للأشياء الشريرة ، بل هو مبدأ يقتحم الوحدة الأزلية ثم يمجزئها إلى الاختلاف والتنوع المحسوس . وهكذا أخضعت الفكرة الزرادشتية الأصلية بضرورة افتراض أصل أو مبدأ ما يقضى بوجود ضرب من الاختلاف والتنوع فى

الطبيعية الأصلية النهائية للوجود كى يسمح ذلك الفرض بتفسير التنوع المشهود في التجربة الواقعية — أخضعت هذه الفكرة لمزيد من التعديلات على يد الإسماعيلية — وحتى ظهور فرقة « الحروفية » في القرن الرابع عشر (وهي شعبة من الإسماعيلية). كما أنها مست الفكر الصوفي المعاصر حينذاك من ناحية، والتثليث المسيحي من ناحية أخرى .

فيتمسك الحروفيون بأن «الباء» تعنى كلمة الله القديمة التى — وإن كانت هى غير مخلوقة — تنشئ خلقاً جديداً بتحقيق الكلمة فى الخارج . « لكن معرفة حقيقة الإله مستحيلة بالنسبة « للكلمة » لأن الذات الإلهية تتعالى على الإدراك الحسى » (٢١) ومن ثم صارت الكلمة لحمًا ودمًا فى رحم مريم (٢٢) كمظهر لتجلى الأب . والكون كله هو التجلى لكلمة الله التى من خلالها يكون الفيض والصدق (٢٣) . فكل صدى يتردد فى هذا الكون هو فى الله — تعالى — وكل ذرة تسبح وتغنى أغنية الخلود (٢٤) . الكل حى وهؤلاء الذين يسعون لاكتشاف الحقيقة النهائية للأشياء عليهم أن يطلبوا المسمى من خلال الاسم (٢٥) الذى يمكن أن يخفى أو يكشف عن موضوعه بطريقة مفاجئة .

٣ — الأشعرية أورد الفعل ضد العقلانية :

استمرت العقلانية أو الاعتزال مزدهرة فى المراكز العلمية للعالم الإسلامى برعاية من خلفاء بنى العباس حتى منتصف القرن التاسع الميلادى ، حيث ظهر رد فعل محافظ قوى يتصدى لها بقيادة إمام جم النشاط والحيوية هو أبو الحسن الأشعرى (المولود سنة ٨٢٣م) الذى درس على شيوخ المعتزلة وحدهم ، ثم انطلق يهدم الصرح الذى شادوا بنفس المناهج والدعائم التى قام عليها . فتعلمد على الجبائى شيخ المدرسة الاعتزالية الجديدة بالبصرة ، ودخل مع شيخه فى مجادلات عديدة أنهت علاقتها الحميمة (٢٦) ، وانتهت به إلى ترك « الاعتزال » نهائياً .

يقول الأستاذ سبيتا : « إن الحقيقة التى تتمثل فى كون الأشعرى ابناً وفياً لعصره وللتيارات المتعاقبة التى عايشها بعمق جعلت منه من ناحية معينة شخصية هامة بالنسبة لنا ؛ ففى شخصيته — كسائر الحالات المماثلة — تنعكس بوضوح

كافة الاتجاهات في تلك الفترة الهامة من الناحيتين الدينية والسياسية . ونحن لا نكاد نجد أنفسنا في موقف يتيح لنا أن نقدر قوة العقيدة السنية المحافظة أو الفكر الاعتزالي العنقلى ، فالأسلوب الطفولى غير المقنع فى جانب ، والأسلوب المفتقر إلى النضج والاكتمال فى الجانب الآخر ، كما هو الحال عندما نقرأ لهذا الرجل الذى نشأ محافظاً ثم صار معتزلياً فى شبابه .. « (٢٧) . لقد مال الفكر الاعتزالي — كما نجد ذلك فى الجاحظ على سبيل المثال — إلى أن يتحرر من القيود ، وانتهى ، فى بعض الأحيان ، إلى نزعة فكرية سلبية خالصة .

لم تكن الحركة التى أسسها الأشعرى مجرد محاولة لتطهير الإسلام من كل الشوائب الغريبة التى تسربت إليه فحسب ، بل كانت أيضاً لتحقيق التوافق والائتلاف بين الوجدان الإسلامى والفكر الدينى السائد بين المسلمين . كان الاعتزال محاولة لقياس الحقيقة بمقاييس العقل وحده ، وتضمن القول بالتطابق بين المجالين الدينى والفلسفى ، وسعى دائماً للتعبير عن الحقائق الدينية فى صيغة مصطلحات وتصورات فكرية خالصة ، وتجاهل حقائق الطبيعة الإنسانية ، وجنح إلى تفهيت وحدة الأمة الإسلامية ، ومن هنا كان رد الفعل الأشعرى .

لم يكن رد الفعل الأصولى الذى قاده الأشعرى — فى واقع الأمر — شيئاً أكثر من تحويل الطريقة الجدلية الاعتزالية إلى دفاع عن حجبة الوحي الإلهى . وخلافاً لما ذهب إليه العقلانيون تمسك الأشاعرة بإثبات الصفات الإلهية ، وفى قضية حرية الإرادة ارتضوا طريقاً بين القدرية الأولى المتطرفة إلى الجبرية والعقلانيين المسرفين فى التحرر من ربة القدر ، فقالوا بأن الاستطاعة أو القدرة على الاختيار وكذا سائر الأفعال الإنسانية هى مخلوقة لله — تعالى — وأن الإنسان قد أعطى القدرة على اكتساب أنواع الفعل المختلفة (٢٨) غير أن فخر الدين الرازى ، الذى عارضه كل من نصير الدين الطوسى وقطب الدين الرازى فى هجومه العنيف على الفلسفة ، أعرض عن فكرة الكسب هذه وتبنى بصراحة — فى تفسيره المعروف للقرآن الكريم — مذهب الاضطرار أو الجبرية بينما عادت الماتريديّة — وهى مدرسة كلامية أخرى معارضة للاعتزال ، أسسها أبو منصور الماتريدى أحد أبناء ماتريد من قرى سمرقند — إلى الموقف الاعتزالي القديم ، وقالوا خلافاً للأشاعرة —

بأن للإنسان قدرة مستقلة على أفعاله ، وأن هذه القدرة تؤثر تأثيراً حقيقياً في إحداث أفعاله .

كانت دوافع الأشعرى عقائدية تماماً ، غير أنه لم يكن من الممكن التوفيق بين العقل والنقل في هذه المسألة دون النظر في الطبيعة النهائية للواقع المادى ، ولذا استخدم الباقلانى (٢٩) في بحثه الكلامى قضايا ميتافيزيقية بحث (هى أن الجوهر جزء لا يتجزأ ، وأن العرض لا يقوم بالعرض وأن الخلاء ممكن) وأرسى بذلك للمذهب الأشعرى أساساً ميتافيزيقياً من أهم أغراضنا هنا أن نكشف عنه . ولتحقيق هذا الغرض فسوف لا نقف عند دفاع الأشاعرة عن بعض المعتقدات السلفية كروية الله تعالى في الآخرة وكون القرآن غير مخلوق ونحوها ، بل سنحرص على استخراج عناصر الفكر الميتافيزيقى من جدلياتهم الكلامية . وقد وجد القوم أنه لا مناص لهم — كى يواجهوا الفلاسفة والعقلانيين بأسلحة مماثلة — من أن يفلسفوا مذهبهم ، ومن ثم فقد كان من الضرورى — سواء أرادوا ذلك أو لم يريدوه — أن يبنوا نظرية معرفة خاصة بهم .

الله — تعالى — في المذهب الأشعرى هو ذات أزلية واجبة الوجود لا تخلو عن صفاتها الذاتية أزلاً وأبداً (٣٠) ولا فرق في الذات بين الوجود والماهية . وقد استخدموا — بالإضافة إلى دليل حدوث الحركة — الأدلة التالية لإثبات واجب الوجود .

أ — كل الأجسام — فيما يقول القوم — متشابهة فيما يتعلق بوجودها الخارجى كأجسام ، ولكنها — برغم هذه الوحدة في أصل الوجود — تتفاوت في صفاتها بل قد تختلف وتتناقض ، مما يدفعنا إلى القول بأن هناك سبباً نهائياً لتعليل أو تبرير هذا الاختلاف في الصفات الواقعية .

ب — كل موجود حادث يحتاج محدثاً يمنحه الوجود ، والعالم حادث ، فلا بد له من محدث ، وهذا المحدث هو الله — تعالى — فأما المقدمة المتضمنة لحدوث العالم فيستدلون عليها كما يلى :

« العالم إما جوهر وإما عرض ، وحدوث الأعراض ظاهر ، ولما

كانت الجواهر لا تخلو عن الأعراض فهي أيضاً حادثة لأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث مثلها ، فحدوث الأعراض يستلزم حدوث الجواهر ، إذ لو قلنا بقدم الجواهر ، ووجودها ملازم لوجود الأعراض ، للزم قدم الأعراض ، وهو خلاف الدليل .

ـ حكمة هذا الدليل تتبدى عندما نتفهم نظرية المعرفة الأشعرية وفي هذا الصدد يتساءل الأشاعرة ما حقيقة الشيء ؟ ثم يجيبون من خلال دراسة نقدية لنظرية المقولات الأرسطية بأن الأشياء أو الأجسام ليست لها خصائص ذاتية تنبع من طبيعتها^(٣١) ، وهم لا يفرقون بين أية صفات أولية للأشياء وأخرى ثانوية ، إنهم يردونها جميعاً إلى مجرد نسب اعتبارية . وهم يرون أيضاً أن الصفات هي مجرد أعراض ولكن لا يخلو منها الجوهر ، وهم يستخدمون كلمة الجوهر ، أو الجوهر المفرد ، بدون مدلول واضح متحقق في الخارج . غير أن بحشهم كان مدفوعاً برغبة متحيزة في الدفاع عن فكرة الخلق الإلهي بحيث صار العالم مجرد معرض لمجموعة من الخبرات الذاتية والاعتبارات التي لا يوجد تأويلها الحقيقي في نظرهم — كما هو الحال عند باركلي — إلا في الإرادة الإلهية . وإذا كان كائناً قد وقف عند فكرة « الشيء في ظاهره » في تصوره لطبيعة المعرفة الإنسانية كحاصل نهائي لا كعملية ، فإن الأشاعرة حاولوا التوغل إلى أبعاد أعمق ، وذهبوا — بعكس ما انتهت إليه الواقعية اللادرية المعاصرة — إلى أن ما يزعم أنه جوهر مستقر في ذات الشيء إنما يوجد بالنسبة إلى الذات العارفة فحسب .

ومن ثم فإن مذهبهم الذري أو مقالته في الجوهر المفرد تقترب من مذهب لوتس^(٣٢) الذي انتهى فقط إلى ضرب من المثالية بالرغم من رغبته في الحفاظ على موضوعات الواقع الخارجي ، لكنهم لم يذهبوا — مثل لوتس — إلى أن تلك الجواهر هي النشاط الباطني للموجود الأزلي المطلق . لقد كانت العناية بالحفاظ على التوحيد النقي أشد لديهم من أي شيء آخر . والنتيجة الضرورية لتحليلهم لطبيعة المادة هي مثالية تامة كمثالية باركلي . لكن لعل مثاليتهم التلقائية مقرونة بقوة التقاليد لدى الآخذين بنظرية الجوهر حملتهم على استخدام لفظ الجوهر في محاولة لإضفاء لون واقعي إلى حد ما على موقفهم المثالي . ودفعتهم اهتماماتهم

كمتكلمين — يدافعون عن عقيدة محددة — إلى الاحتفاظ بموقف نقدي تجاه الفلسفة الخالصة ، ذلك الموقف الذى عاون هؤلاء المتفلسفة غير الموالين تماماً للفلسفة ، على أن يبنو ميثاقهم الخاص بهم .

على أن أكثر جوانب الميثاقين يقيا الأشعرية أهمية وعمقاً في مغزاه الفلسفى إنما يتمثل في موقفهم من قانون السببية (٣٣) ، فإنهم كما تجاهلوا كل مبادئ علم البصريات (٣٤) كى يثبتوا خلافاً للمعتزلة — العقلانيين — أن الله — تعالى — يمكن أن يرى بالرغم من تنزهه في وجوده عن الامتداد اتخذوا موقفاً مشابهاً كى يشبثوا إمكانية المعجزات فأنكرو فكرة السببية تماماً . لقد اعتقد المتكلمون المحافظون بإمكانية المعجزات وبصحة قانون السببية الشامل في الوقت نفسه ، لكنهم قالوا بأن الله — تعالى — عندما يظهر المعجزة يوقف مؤقتاً فعالية هذا القانون . غير أن الأشاعرة لتسليمهم بالفكرة القائلة بأن السبب والنتيجة لا بد أن يكونا متشابهين لم يستطيعوا المشاركة في وجهة النظر الآنف الذكر ، وقالوا بأن فكرة التأثير أو القدرة الذاتية للمخلوقات غير صحيحة ، وأنا لا نعرف شيئاً من نظام العالم أكثر من انطباعات عابرة سطحية لتتابع الظواهر التى تحكمها الإرادة الإلهية وحدها .

والواقع أن أى عرض للمذهب الأشعرى يبقى ناقصاً ما لم يتضمن دور الغزالى (المتوفى عام ١١١١ م) الذى سيظل ينظر إليه دوماً — رغم حملات الكثير من السلفيين — باعتباره واحداً من أعظم الشخصيات في تاريخ الإسلام . إن الموقف الشكى لهذه العقلية المقتدرة قد سبق ديكارت (٣٥) في اقتراح أسلوبه في الشك المنهجي ، « وقطع بسانان جدله المرهف — قبل مجيء هيوم بسبعمئة عام — وثاق السببية » (٣٦) ، لقد كان أول من كتب نقضاً منهجياً شاملاً للفلسفة ، ففضى بذلك تماماً على الرهبة التى غلبت على العقلية الفكرية المحافظة إزاءها . وبتأثيره قبل أى عامل آخر بدأ الناس يدرسون العقيدة الدينية والفكر الفلسفى معاً ، مما أدى إلى نشوء نظام تعليمى جديد أنتج فيما بعد رجالاً مثل الرازى والشهرستانى والسهروردى الإشراقى .

والفقرة التالية تلمح إلى وجهته الفكرية : « وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى ودينى من أول أمرى ورعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله

وضعتنا في جبلتسى ، لا باختياري وحيلتى ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد وانكسرت علىّ العقائد الموروثة على قرب عهد بسنّ الصبا ، إذ رأيت صبيان النصرارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على اليهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على الإسلام .. فظهر لى أن العلم اليقيني هو الذى ينكشف معه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب فإننى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لى قائل : لا ، بل الثلاثة أكبر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلها وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه في معرفتى ، ولم يحصل لى منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فأما الشك فيما علمته فلا .. » (٣٧) .

وقد عمل على أن يفحص صنوف المدعين للمعرفة اليقينية ليجدها في النهاية لدى الصوفية .

وبحكم مقالتهم هذه في طبيعة الجوهر فإن الأشاعرة ، أو هؤلاء الموحدين المتشددين ، إن جاز هذا الوصف ، لم يستطيعوا أن يفحصوا بطريقة سليمة طبيعة النفس الإنسانية ، ولعل الغزالي هو الوحيد من بينهم الذى تناول هذه المشكلة على نحو جاد . ومن الصعب حتى الوقت الحاضر تحديد رأيه في حقيقة الذات الإلهية بدقة تامة ، وعنده — كما هو الحال عند بورجر وسلوجر في ألمانيا — فإن وحدة الوجود الصوفية والعقيدة الأشعرية عن الشخصية أو الهوية الذاتية تبدوان متسقتين ، وهذا التوفيق يجعل من الصعب على الباحث أن يقرر ما إذا كان الغزالي نفسه أحد القائلين بوحدة الوجود المعروفة أو بوحدة شخصانية كتلك التى قال بها فيما بعد لوتس . والنفس عند الغزالي تدرك الأشياء ، غير أن الإدراك الحسى صفة ، من الصفات التى لا بد أن تقوم بجوهر أو ماهية بريئة تماماً من الخصائص الجسمانية المادية . وهو يشرح في كتابه « المصنوع به على غير أهله » (٣٨) سر امتناع النبى — صلى الله عليه وسلم — عن كشف سر الروح ، أو حقيقة النفس بعبارة أخرى ، بأنه يوجد فريقان من الناس كما يقول : الأول هم العوام ، والآخر المحققون ؛ فالعوام الذين يتوهمون أن المادية شرط الوجود لا يسعهم تخيل وجود جوهر غير مادى .

والآخرون من المحققين مهيثون — بحكم منطقهم — أن ينزعوا إلى تصور للنفس يبلغى كل الفروق بين الله — تعالى — والنفس الفردية . ومن ثم يعمد الغزالي — الذى لا يخفى عليه ما يمكن أن يقود إليه مثل هذا البحث من الانحراف فى تيار وحدة الوجود — إلى الصمت عن بيان طبيعة النفس مؤثراً ما آثره النبى صلى الله عليه وسلم .

والغزالي يعد فى الأشاعرة بوجه عام ، ولو أردنا الدقة فهو ليس أشعرياً تماماً ، برغم أنه يعترف بأن أسلوب الأشاعرة الفكرى هو أنسب شىء بالنسبة إلى الجمهور ، فهو يعتقد — كما يقول الشبلى — أن سر الإيمان لا يمكن البوح به ، ولذا فقد شجع على تعليم المذهب الأشعري ونشره ، وحرص على أن يستوثق من اقتناع تلاميذه المباشرين بعدم نشر نتائج فكره الخاص . وهذا الموقف من المذهب الأشعري مع حرصه المستمر على استخدام اللغة الفلسفية كان لابد أن يثير الشكوك حول موقفه الحقيقى ، مما دفع ابن الجوزى والقاضى عياض وغيرهم من كبار رجال المدرسة السلفية المحافظة إلى الإنكار عليه باعتباره أحد « المنحرفين » ، حتى لقد ذهب القاضى عياض إلى حد الحكم بإحراق كتبه الكلامية والفلسفية الموجودة بالأندلس .

لعله قد تبين إذن أنه إذا كان الجدل الكلامى للعقلانيين قد أسفر عن تحطيم الذات الإلهية ونزل بها عن مرتبة الذات المقدسة إلى مجرد مفهوم كلى غير محدد ، فإن الحركة المضادة لهم وإن كانت قد حافظت على عقيدة الإيمان بالذات الإلهية المقدسة قد حطمت الواقعية الخارجية للطبيعة ، إذ برغم نظرية النظام (٣٩) الخاصة فى استقلالية الذرات فإن للذرة أو الجوهر الفرد لدى العقلانيين وجوداً خارجياً مستقلاً ، بينما يعتبر جوهر الأشاعرة مجرد لحظات أو نبضات متجددة ومتلاحقة للإرادة الإلهية نفسها ، فأحد الموقفين إذ يحافظ على استقلالية الطبيعة يكاد يبلغ حقيقة الذات الإلهية المتعارف عليها فى البحوث العقائدية ، والآخر يضحى بالطبيعة ليصون عقيدة الذات كما يفهما المتكلمون المحافظون . ولعل الصوفى المنتشى بخمر العرفان والمتجافى عن مجادلات العصر الكلامية يحافظ على كلا جانبي الوجود ، ويعطيها جميعاً مغزى روحياً إذ ينظر إلى الكون كله باعتباره تجلياً للذات الإلهية ، وتلك فكرة تجمع بين الطرفين المتقابلين لأسلافه المتكلمين ، وإن

كانت تنطلق من منظور أرفع من كلتا النظريتين السابقتين . إن العقلانية العرجاء — كما يصفها الصوفي — قد قالت كلمتها الأخيرة من خلال الغزالي الشاك الذي لم تجد روحه القلقة — بعد حيرته وتساؤلاته الطويلة اليائسة في صحراء العقلانية القاحلة الخاوية — موئلاً الأخير إلا في قرار الأعماق الهادئة للوجدان الإنساني ، فنهجه الشكى كان موجهاً بصفة خاصة للبرهنة على ضرورة الحصول على مصدر أعلى للمعرفة الإنسانية ، وليس لمجرد الدفاع عن المعتقدات الكلامية الإسلامية ، ومن ثم حق النصر الهاديء للتصوف على كافة الاتجاهات الفكرية الأخرى للعصر .

و يتمثل الإسهام الحقيقي للغزالي في الفكر الفلسفي الإيراني في كتابه « مشكاة الأنوار » الذي يستله بالآية القرآنية : « الله نور السموات والأرض » ثم يعود — في شرحها — إلى الفكرة الإيرانية القديمة التي ستجد بعده بقليل داعيتها البارز في السهروردي الإشراقي ؛ فالنور — كما يشرح الغزالي في الكتاب المذكور — هو الوجود الحقيقي ، والظلمة الحقيقية هي العدم ، لكن حقيقة النور هي التجلي ، إنه يظهر التجلي الذي هو نسبة إلى الذات (٤٠) ، والعالم خلق من الظلمة التي أفاض الله عليها من نوره (٤١) ، وجعل أجزاء متفاوتة في الظهور والخفاء بحسب نصيب كل منها من النور ، وكما تتفاوت الأجسام في كون بعضها قائمة خفية ، وبعضها نيرة مستضيئة ، وبعضها نيرة ومنيعة للغير ، فكذلك يختلف أشخاص البشر بعضهم عن بعض ، وهناك البعض الذين يتمتعون بالقدرة على تنوير غيرهم من البشر وإضاءة كياناتهم ، ولهذا سمي النبي — صلى الله عليه وسلم — في القرآن « بالسراج المنير » .

عيون الأجسام تستطيع أن تدرك التجليات الخارجية الظاهرة للأول — سبحانه — الذي هو النور الحقيقي ، غير أن هناك عينا داخلية باطنة في قلب المرء تستطيع — خلافاً لعين الجسم — أن ترى نفسها كما ترى الأشياء الأخرى . وهذه العين تصل إلى ما وراء المحدود ، وتخترق حجاب التجليات . وهذه هي البذور التي ازدهرت وأثمرت في فكر السهروردي الذي عرف بـ « حكمة الإشراق » أو « فلسفة الأنوار » .

تلك هي الفلسفة الأشعرية التي كان من أعظم نتائجها أن حدثت من نمو

الفكر العقلاني الحر وانتشاره بما يتضمنه من نزعة إلى التهوين من تضامن الأمة الإسلامية ووحدها . وعلى أية حال فنحن في هذا البحث أكثر اعتناء بالنتائج الفكرية الخالصة للمذهب الأشعري ، وأهمها اثنتان :

١ — أنه أدى إلى ظهور نقد مستقل للفلسفة الإغريقية ، كما سنرى بعد قليل .

٢ — عند مطلع القرن العاشر الميلادي حين استطاعت الأشعرية القضاء على حصون العقلانية إلى حد كبير ، فإننا نجد اتجاهها نحو ما يمكن أن نسميه « الوضعية الإيرانية » حين ظهر كل من البيروني^(٤٢) (ت ١٠٨٤ م) وابن الهيثم^(٤٣) (ت ١٠٣٨ م) اللذين استشرفا علم النفس التجريبي الحديث حيث تنبها إلى ما يعرف بـ « مدى رد الفعل » ، وتوقفوا عن البحث في الظواهر التي لا تتناولها الحواس ، وتشبها بصمت حذر إزاء المسائل الدينية . وهذه التطورات الفكرية كان من الممكن أن تحدث ولكنها بدون الأشعري وتأثيره لا تكاد تجد تبريرها المنطقي .



هوامش الفصل الثالث

- (١) في العصر العباسي كان هنالك كثيرون يعتقدون الآراء الماثوية — انظر الفهرست — ط لبيزج ١٨٧١ م ص ٣٣٨ ، وانظر أيضاً المعتزلة — بإشراف آرنولد . لبيزج ١٩٠٢ م ص ٢٧ ، حيث يتعرض الكاتب للمجادلة بين أبي الهذيل وأحد الثوية ، وانظر أيضاً ماكدونالد ص ١٣٣ .
- (٢) ينتمي المعتزلة إلى أصول وجنسيات مختلفة ، ولكن كثيرين منهم كانوا إيرانيين بحسب أصل الأسرة أو بحسب الإقامة الفعلية . وقد كان واصل بن عطاء مؤسس الفرقة الشهيرة نفسه إيرانياً (براون : تاريخ الأدب الفارسي — مجلد ١ ، ص ٢٨) ، ولكن فون كرومريرد منشأ مجادلاتهم الكلامية إلى العصر الأموي . على أن الاعتزال لم يكن أساساً حركة فارسية ، غير أنه من الحق كما يلاحظ الأستاذ براون (المرجع السابق ص ٢٨٣) أن المعتقدات القدرية والاعتزالية اتفقتا غالباً ، وأن المذهب الشيعي السائد في إيران الآن هو اعتزالي في العديد من جوانبه ، سيما ينظر إلى أبي الحسن الأشعري المعارض الكبير للمعتزلة باشمئزاز بالغ . ويمكن أن نضيف أن كثيراً من كبار ممثلي الموقف الاعتزالي هم في المذهب الديني شيعة ، ومن هؤلاء مثلاً أبو الهذيل (المعتزلة بإشراف آرنولد ص ٢٨١) . ومن ناحية أخرى فإن كثيراً من الأشاعرة كانوا إيرانيين (انظر : مقتطفات من ابن عساکر بتحقيق مهرن) بحيث يصبح من غير المبرر تماماً أن يوصف الخط الفكري الأشعري بأنه حركة سامية خالصة .
- (٣) الشهرستاني — ط . كيرتون ، ص ٣٤ .
- (٤) دكتور فرانك : كلام المعتزلة الأوائل ، ط ١٨٧٢ م ص ١٣ .
- (٥) والمقصود بها عندهم أثر نسبة الصفة إلى الموصوف وهي كونه تعالى حياً وكونه قادراً وكونه عالماً . الخ وهي أمور اعتبارية لا توصف لاجتماع ولا عدم . أما الصفات نفسها من علم وقدرة وحياة فمن المقررات عندهم حين الذات . والهدف من كل ذلك هو الحرب من إثبات أي أمر يتصف بالوجود إلى جانب الذات . (المترجمان)
- (٦) الشهرستاني : ملل — ط كيرتون ص ٤٨ ، وانظر أيضاً ستينر : في المعتزلة ، ص ٥٩ .

- (٧) ابن حزم: الفصل — ط أولى، القاهرة، مجلد ٤، ص ١٩٧، وانظر أيضاً الشهرستاني: ملل (كيرتون) ص ٤٢ وأحمد المذكور هو ابن حابط وكان من أصحاب النظام ثم خرج عليهم وتبعه قوم يدعون الحابطية. انظر الفرق ٣ — ٢٣٤ والأصول الخمسة ٧٣ (الترجمان).
- (٨) ستينر: المعتزلة — لينزج ١٨٩٥ ص ٥٧، ٥٩.
- (٩) الشهرستاني: ملل ط كيرتون ص ٣٨.
- (١٠) ابن حزم: الفصل، ط القاهرة ٤٢/٥.
- (١١) الشهرستاني: ملل، ط كيرتون، ص ٣٨.
- (١٢) ستينر: المعتزلة، ص ٨٠.
- (١٣) الشهرستاني: ملل، ط كيرتون، ص ٣٨.
- (١٤) ابن حزم: الفصل، ط القاهرة ١٩٤/٤، ١٩٧.
- (١٥) المرجع السابق ١٩٤/٤.
- (١٦) الشهرستاني: ملل — ط كيرتون، ص ٤٤.
- (١٧) اعتمدت في معالجتى للذهب الليرة أو الجوهر الفرد لدى العقلايين على «كتاب مسائل الخلاف بين البصريين والبينداديين» الذى نشره ارثر بيرام.
- (١٨) مكدونالد: علم الكلام الإسلامى ص ١٦١.
- (١٩) ينظر ابن حزم في «الفصل...» إلى الفرق المبتدعة في فارس على أنها مراحل في الصراع المستمر ضد السلطة الحربية التى حاول الفارسي الماكر أن ييزها و يقطعها بهذه الوسائل السلمية الفكرية وانظر أيضاً فون كرومر «نار بيش الفكر السنى في الإسلام» ص ١٠—١١، حيث اقتبس من المؤرخ العربى القرطبى الخبير نصاً مطولاً.
- (٢٠) الشهرستاني: ملل، ط كيرتون، ص ١٤٩.
- (٢١) جاو يدان كبير، الورقة ١٤٩ أ.
- (٢٢) السابق ٢٨٠ أ.
- (٢٣) السابق، ٣٦٦ ب.
- (٢٤) السابق، ١٥٥ ب.
- (٢٥) السابق ٣٨٢ أ.
- (٢٦) سبيتا: سيرة أبى الحسن الأشعرى، ص ٤٢ — ٤٣.
- (٢٧) المرجع السابق — المقدمة ص ٧.
- (٢٨) الشهرستاني: ملل — ط كيرتون — ص ٦٩.
- (٢٩) مارتين شريتر: قصة الأشعرية — أعمال مؤتمر المستشرقين الدولى ١٨٣٩ م، ص ٨٢.
- (٣٠) مارتين شريتر: قصة الأشعرية — أعمال مؤتمر المستشرقين سنة ١٨٣٩، المجلد الثانى، ص ١١٣.
- (٣١) انظر العرض الرائع للمذهب الكلامى الأشعرى لدى ماكدونالد: Muslim Theology ص ٢٥١ وما بعدها، وانظر أيضاً مولانا شبلى: علم الكلام، ص ٦٠، ٧٢.

- (٣٢) لوتس من القائلين بالجواهر الفرد، لكن جواهره ليست مادية، أما صفة الامتداد، وكذا سائر الصفات الحسية للجواهر، فتفسر عن طريق التأثيرات المتبادلة بين الجواهر، فليس الامتداد صفة ذاتية في الجواهر نفسها. والامتداد — كالحياة وسائر الصفات الواقعية التي تثبتها الخبرة العملية — إنما يعود إلى التناقص بين نقاط القوة في الجواهر التي لابد أن تفهم على أنها بدايات النشاط الباطني للموجود الأزلي المطلق — هوفدنج مجلد ٢ ص ٥١٦ .
- (٣٣) شبلي: علم الكلام، ص ٦٤، ٧٢ .
- (٣٤) الشهرستاني: ملل، ط كيرتون، ص ٨٢ .
- (٣٥) إن التشابه القوي بين كتاب الغزالي (إحياء علوم الدين) وبين كتاب ديكارت (مقال في المنهج) حتى إنه لو كانت نسخة من ترجمة الأول قد وجدت في أيام ديكارت لاندفع الجميع معترضين على استحالة الانتحال — عن لويس: تاريخ الفلسفة مجلد ٢، ص ٥٠ .
- (٣٦) مجلة جمعية المستشرقين الأمريكيين، المجلد ٢٠، ص ١٠٣ .
- (٣٧) المنقذ من الضلال، ص ٣ .
- (٣٨) انظر شرح السير سيد أحمد شاف وقده لرأى الغزالي في النفس في كتابه «النظر في بعض مسائل الإمام أبو حامد الغزالي» رقم ٤، ص ٣ وما بعدها، ط أكر .
- (٣٩) راجع ما مر في أوائل هذا الفصل عنه، وأنظر الفصل لابن حزم م ٥ ص ٦٣ — ٦٤ حيث يشرح المؤلف فكرة النظام وينقدها .
- (٤٠) مشكاة الأنوار — الورقة ٣ أ .
- (٤١) وهنا يؤكد الغزالي فكرته بحديث يرويه عن النبي — صلى الله عليه وسلم — نفس المرجع ١١ أ .
- (٤٢) يروى البيروني النص التالي باعتباره مثلاً للعالم «أبهاج آر يابها» ويحيل إلى صحتها «يكفي أن تعرف ما تشرق عليه أشعة الشمس، أما ما قد يكون وراء ذلك — مع أنه من الكثرة بحيث لا يكاد يدخل تحت حصر — ولا يمكننا الاستفاح به، مما لا تبلغه أشعة الشمس، ولا تدركه الحواس، فلا نستطيع معرفته» . ومن هنا ندرك حقيقة فلسفة البيروني، لقد كانت تعتمد على الإدراكات الحسية ملتزمة بعضها مع البعض الآخر من طريق العقل المنطقي، بحيث تعطي المعارف الجديدة المؤكدة (انظر لدى بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٤٦) . (و يرجع القاريء العربي إلى ترجمة الدكتور أبي ريدة للكتاب المذكور ص ٣٠٠ — ٣٠٤ ط ٥ مكتبة النهضة المصرية) . (المترجمان)
- (٤٣) وأكثر من ذلك، يرى ابن هيثم أن الحقيقة هي تلك التي تعرض في صورة مادية للمكاث الإدراك الحسي . ثم تشاؤمها قوى الفهم الذهنية، ثم يعتبر بعد ذلك إدراكاً منطقياً محدداً واضحاً، المرجع السابق ص ١٣٠ (في الترجمة العربية المذكورة ص ٣١٠ — ٣١١)

الفصل الرابع

النزاع بين المثالية والواقعية

أثار إنكار الأشاعرة لفكرة أرسطو عن المادة الأولى أو الهوى ، وكذا أفكارهم المتعلقة بطبيعة الزمان والمكان والسببية — أثار كل أولئك روح الجدل غير المسئول التي قسمت المفكرين المسلمين لقرون تالية ، وبددت جهودهم في تشقيقات ومباحكات لفظية بين الاتجاهات المختلفة . وترتب على صدور كتاب « حكمة العين » لنجم الدين الكاتبي — وهو أحد أتباع أرسطو الذين عرفوا باسم « الفلاسفة » في مقابل « المتكلمين » التقليديين — مزيد اشتعال لهذا النزاع بدرجة ملحوظة . وحرك ذلك موجة من النقد الحاد من جانب الدوائر الأشعرية وغيرها من المفكرين المثاليين . وسأحاول فيما يلي النظر في القضايا الأساسية التي افترقت بشأنها آراء المدرستين .

١ - مشكلة الماهية :

تبين لنا مما سبق أن نظرية المعرفة لدى الأشاعرة قد انتهت بهم إلى القول بأن الماهيا الذاتية للأشياء المختلفة متباينة تماماً وأن الماهيا جميعاً — واحدة بعد الأخرى — مجعولة لله ، تعالى ، مسبب الأسباب ، وأنكروا وجود الهيولى أو المادة الأولى الدائمة التغير التى تدخل فى تركيب كافة الأشياء حين تتحد بالصور النوعية لها . وقالوا — خلافاً للعقلانيين — بأن ماهية الشيء هى عين وجوده ، فلا فرق عندهم بين الماهية والوجود . وناقشوا القضية القائلة : « الإنسان حيوان » بأن الحكم بالحيوانية على المتصفين بالإنسانية إنما يصح لما بين المحمول والموضوع من فرق جوهرى ، إذ لو كانا متحدين متطابقين لكان الحمل فاسداً مكرراً ، ولو كانا مختلفين من كل وجه لكان الحمل باطلاً غير ممكن . ومن ثم يلزم افتراض مبدأ أو علة خارج العالم تحدد الصور المختلفة للوجود أو الماهيا المختلفة للكائنات .

أما خصومهم من الفلاسفة فإنهم — وإن سلموا بالعلية الخارجية أو تنهاى الموجودات — قالوا مع ذلك بأن الصور أو الأوضاع المختلفة للوجود متماثلة من حيث الأصل ، وأن كافة الأعيان الموجودة فى هذا العالم قد صيغت من مادة أولية واحدة . وقد أجاب هؤلاء الأرسططاليسيون عن الاعتراض الذى أثاره الأشاعرة ضد الحمل الذى يجمع بين ماهيتين مختلفتين فى قولنا : « الإنسان حيوان » بالدفاع عن فكرة الماهية المركبة ، وقالوا بأن الحمل صحيح فى القضية المذكورة ، لأن ماهية « الإنسان » مركبة من ماهيتين هما الإنسانية والحيوانية ، وبذا يكون الاعتراض الذى أثيرتموه — يخاطبون الأشاعرة — غير وارد ، لأنكم لو قلتم بأن ماهية كل من الإنسان والحيوان متماثلة تماماً فأنتم بهذا تدعون أن ماهية الكل مماثلة ومطابقة لماهية الجزء ، وهى دعوى باطلة . وما دامت ماهية المركب مساوية لماهية كلا العنصرين الداخلين فى تركيبه فيجب أن نسلم بأن المركب يتضمن فى ذاته حقيقته كموجود واحد ماهيتين أو وجودين .

ومن البين أن هذا الخلاف إنما يعود برمته إلى سؤال آخر أساسى : هل الوجود نفسه مجرد فكرة أو هو أمر متحقق تحقّقاً خارجياً ؟ وبعبارة أخرى هل نعى عندما نصف شيئاً معيناً بالوجود أنه موجود بالنسبة إلينا فقط (كما هو الحال لدى

الأشاعرة) أو أن هذا الشيء أو تلك الماهية موجودة على نحو مستقل عنا تماماً (كما هو رأى الواقعيين) ؟ سنعرض فيما يلي بإيجاز حجج الفريقين :

أ — يحتج الواقعيون لموقفهم بما يلي :

إن تصورى لوجودى هو تصور بدهى أو أولى ، وفكرة « أنا موجود » هى تصور من التصورات ، وباعتبار أن جسمى هو عنصر متضمن فى هذا التصور فإنه يترتب على ذلك أن جسمى معلوم لى على نحو أولى كشىء متحقق بالفعل . ولو كانت المعرفة بأن شيئاً ما موجود بالفعل معرفة غير بديهية لاستلزم الإدراك الحسى لهذا الوجود عملية فكرية متدرجة ، وهذا اللازم باطل كما نعرف جميعاً . والراى الأشعرى يسلم بأن تصور الوجود أولى ، غير أنه يعتبر الحكم بأن « تصور الوجود أولى » حكماً يتوقف على الاكتساب والتفات

الذهن

أما محمد بن مبارك البخارى فإنه يرى — خلافاً للراى — أن دليل الواقعيين إنما يبدأ من الفرض القائل « إن تصورى لوجودى تصور أولى بدهى » ، وهو افتراض يحتمل المناقشة (١) . ثم يقول لو سلمنا بأن « تصورى لوجودى بدهى » فإن فكرة الوجود الكلية لا يمكن أن تعد عنصراً مكوناً لهذا التصور فإذا ما تمسك المفكر الواقعى بأن الإدراك الحسى لموضوع ما من موضوعات الحس هو أولى وبدهى فإننا نسلم له صحة ذلك ، ولكن هذه الصحة لا تستتبع بالضرورة — كما يحاول هو أن يقنعنا — أن الأصل أو المادة الأولية لهذا المدرك الحسى هى أيضاً معلومة لنا بصفة أولية بدهية كأمر متحقق تحقّقاً خارجياً ، بل إن دليل الواقعيين يستلزم فى الحقيقة أن العقل لا يستطيع أن يتصور قيام الصفات بموصوفاتها ، فلا يمكننا أن نتصور مثلاً أن « الثلج أبيض » مادام البياض ، باعتباره جزءاً من هذا الحكم الأولى يجب أن يكون بدوره قد تم إدراكه إدراكاً أولياً ضمن إدراك الموضوع سابقاً على أى حمل أو إخبار من هذا النوع المذكور .

و يعقب مولانا محمد هاشم الحسينى (٢) بأن هذا التعليل غير صحيح ، ذلك أن العقل حين يسند البياض إلى الثلج إنما يلاحظ فكرة الوجود المثالى الخالص أى صفة البياض فى ذاتها ، ولا ينظر فى الحقيقة إلى وجود واقعى متحقق فى الخارج

بحيث يعتد بهذه الصفات كوقائع أو جوانب متضمنة في الشيء الموصوف . ويحدد الحسينى بما سيتبيناه هاملتون (٣) في الفكر الحديث — مخالفاً بذلك غيره من المعتزلة الواقعيين — إذ يقول بأن الجوهر أو الكنه لموضوع المعرفة ، والذي يقال عادة إنه لا يمكن إدراكه ، هو أيضاً معلوم بصفة أولية بدهية ، فالموضوع إنما يدرك إدراكاً حسياً مباشراً جملة واحدة . وليس صحيحاً أننا ندرك على نحو متتابع أو متقطع الجوانب المختلفة لموضوعات إدراكنا الحسى .

ب — يقول الواقعيون : إن الفكر المثالى يهبط بمستوى الصفات إلى مجرد اعتبارات نسبية ذاتية . إن استدلاله يفضى به إلى إنكار الجوهر المشترك بين الأشياء وإلى النظر إليها باعتبارها مجموعات من الصفات المتباينة يتمثل جوهرها فقط في الحقيقة الظاهرة التى يتساو لها الإدراك الحسى . وبالرغم من اعتقاده بالتغاير التام بين الأشياء فإنه يطلق وصف الوجود عليها جميعاً . مما يعد اعترافاً ضمناً بأن هناك شيئاً مشتركاً بين الصور المختلفة للوجود . غير أن أبا الحسن الأشعرى يجيب عن هذا الاعتراض بأن استخدام كلمة «الوجود» بالنسبة للأشياء المتغايرة إنما يتم على نحو من المسامحة اللفظية ، ولا يقصد به التعبير عن هذا الجوهر المزعوم أو البنية الداخلية المشتركة بين الأشياء .

غير أن الاستعانة العام لكلمة «الوجود» من جانب المثاليين لابد أن يعنى — فى مفهوم الواقعيين — أحد أمرين : أن وجود شيء ما يشكل جوهره الخاص ، أو أنه أمر ينضاف من الخارج إلى كنهه وبنيته الداخلية . فأما الاحتمال الأول فإنه تسليم فعلى مبدأ التماثل أو التجانس الجوهرى بين الأشياء ، وحينئذ فلا يمكن القول بأن الوجود الخاص بشيء ما يختلف اختلافاً أساسياً عن الوجود الخاص بشيء آخر . وأما الاحتمال الآخر وهو أن الوجود أمر خارجى يضاف إلى جوهر الشيء فإنه يفضى إلى الفساد والبطلان ، ذلك أن جوهر الشيء وكنهه لابد أن ينظر إليه ، فى هذه الحال ، على أنه أمر متميز عن الوجود . كما أن إنكار فكرة الكنه والجوهر من جانب

الأشاعرة سوف يقضى على الفرق بين فكرتى الوجود والعدم . بل لنا أن نتساءل ماذا كانت حقيقة الشيء قبل أن يلحق بها الوجود ؟ لا يمكن أن نقول : إن حقيقة الشيء كانت مستعدة لأن يلحق بها الوجود قبل أن يلحق بها فعلاً ، لأن هذا القول يتضمن أن تلك الحقيقة كانت عدماً قبل أن تتصف بالوجود . ولا أن نقول : إن تلك الحقيقة كانت فيها قوة الاتصاف بالعدم ، لأن ذلك يتضمن الفساد من حيث إنه يعنى أنها كانت موجودة .

ومن ثم يجب أن ننظر إلى الوجود باعتباره يشكل جزءاً من جوهر الشيء وكنهه ، ولكنه إذا كان يمثل جزءاً من جوهر الشيء فعنى ذلك أن هذا الأخير لا يمكن أن يكون إلا مركباً . ومن ناحية أخرى لو كان الوجود أمراً خارجياً يلحق الجوهر أو الماهية فإن يكون أمراً ممكناً لاعتماده في الوجود على أمر آخر غير ذاته ، حينئذ فإن كل ممكن لا بد له لكى يوجد من سبب ، فإن كان هذا السبب هو الجوهر نفسه ترتب على ذلك أن الجوهر — أو الماهية — موجودة قبل أن تتصف بالوجود ، إذ أن السبب لا بد أن يسبق المسبب في الوجود : أما إن كان السبب في الوجود شيئاً آخر غير الجوهر أو الماهية فهذا يعنى أن وجود الله أيضاً يجب أن يعلل بعلّة غير ذاته ، وتلك نتيجة فاسدة تعنى أن الواجب ينقلب إلى ممكن (٤) .

هذا الجدل الواقعى يقوم على سوء فهم كامل للموقف المثالى ، إن المفكر الواقعى يعجز عن أن يدرك أن المثالى لم ينظر قط إلى حقيقة الوجود كأمر يلحق ماهية الشيء أو جوهره ، بل نظر إليه دائماً على أنه هو الماهية شيء واحد . فالماهية — كما يقول ابن المبارك (٥) — هى علة الوجود دون أن تكون سابقة في وجودها عليه ، ووجود الماهية يشكل وجودها الحقيقى ، وهذا الوجود لا يستند إلى أى أمر آخر خارج من الذات الموجودة نفسها .

والحق أن كليتا الفرقتين بعيدة عن التوصل إلى نظرية معرفة صحيحة ؛ فالواقعى الشاك الذى يتمسك بأن وراء الصفات الظاهرية للشيء جوهر أو ماهية تعمل باعتبارها علة لتلك الصفات يرتكب تناقضاً واضحاً مكشوفاً ، إذ يقول بأنه يوجد في باطن كل موجود جوهر أو كنه هو النواة الأساسية لوجوده غير قابل لأن يعرف ومن

المعروف أنه موجود . والأشعرى المثالى يسىء ، من ناحية مقابلة ، فهم عملية المعرفة ؛ إذ يتجاهل الفعالية العقلية المشاركة في حدث التعرف ، وينظر إلى الإدراكات الحسية على أنها مجرد أوضاع وأعراض المؤثر الحقيقى فيها — كما يقول — هو الله ، تعالى . بيد أنه إذا كان ترتب هذه الأوضاع والأعراض يحتاج إلى علة تبرره فلم لا تلتمس هذه العلة في البنية الأصلية للمادة كما فعل جون لوك مثلاً ؟ بل إن نظرية تجعل المعرفة مجرد إدراك حسى يتسم بالسلبية ، أو مجرد وعى بما يسنح لنا من أوضاع وأعراض ظاهرية هى نظرية تفضى إلى نتائج معينة يتعذر قبولها لم تخطر للأشاعرة أنفسهم على بال :

أ — فهم لم يقدروا أن تصورهم الذاتى الخاص للمعرفة يقضى على كل احتمالات للخطأ ، فلو أن وجود شىء ما يقتصر على حقيقة كونه ماثلاً في وعينا فلا يوجد سبب يدعو إلى أن يدرك على نحو مخالف لما هو عليه في الواقع .

ب — كما أنهم لم يتبينوا أنه حسب نظر يتهم في المعرفة فلن يكون لأقراننا من الكائنات البشرية وكذا عناصر النظام الطبيعى الأخرى حقائق واقعة تعلو على مجرد كونها حالات تجري في وعينا .

ج — لو أن المعرفة هى مجرد قابلية وانفعال بما يسنح لنا من أوضاع وأعراض فإن الله — تعالى — وهو ذو القوة الفاعلة في أفعال المعرفة التى تقوم بها باعتباره العلة المؤثرة في الأوضاع والأعراض لن يكون عالماً بالأوضاع والأعراض التى تعرض لنا ، وتلك نتيجة خطيرة تفسد الموقف الأشعرى كله . ذلك أنهم لا يستطيعون القول بأن أعراضنا المتغيرة — بعد أن تتوقف عن كونها أعراضاً لنا — سوف تظل على حالها أعراضاً في علم الله — عز وجل .

و يبقى سؤال آخر يتعلق بطبيعة الماهية أو جوهر الأشياء وهو: ما إذا كانت هذه الماهية معلولة — أو بالعبرة التقليدية مجمولة — أولاً ؟ ويحيب عنه الأرسططاليسيون ، أو « الفلاسفة » كما يدعوهم خصومهم عادة ، بأن الكنه أو المهاييا الذاتية للأشياء هى غير مجمولة ، بينما يتبنى الأشاعرة الإجابة الأخرى وهى أنها مجمولة . ويقول الأرسططيون : إن المهاييا لا تقبل التأثير من أى مؤثر

خارجي^(٦) ، و يستدل الكاتبى لذلك قائلاً : لو كانت ماهية الإنسانية مثلاً أثراً لعملية تأثير خارجى لأمكن الشك فى كونها ماهية الإنسانية حقيقة ، والواقع أن أحداً لم يخطر له مثل هذا الشك أبداً ، مما يدل على أن كون الماهية لا يرجع إلى فعل فاعل خارج عن مفهومها ذاته . أما المثاليون الأشاعرة فإنهم يبدأون احتجاجهم من التفرقة التى يتبناها خصومهم الواقعيون بين الماهية والوجود ، ثم يقولون : إن خط الاستدلال الواقعى سوف يقودنا إلى قضية فاسدة هى أن « الإنسان غير مخلوق » مادام الإنسان — حسب الطريقة الواقعية — هو مجموع ماهيتين تستغنيان عن كل علة خارجية هما الإنسانية والوجود .

٢ — طبيعة المعرفة :

يحدد الأرسطيون المعرفة فى ضوء موقفهم من الماهية باعتبارها حقيقة خارجية مستقلة ، بأنها « انطباع صور الأشياء الخارجية فى الذهن » و يسمون بأنه من الممكن أن نتصور أمراً على نحو لا يتطابق مع الواقع الخارجى ، وأن نخطئ فى معرفة بعض الصفات التى تقوم به ، ولكن عندما تخلع عليه صفة الوجود ، فن الضرورى عندئذ أن يكون موجوداً وجوداً حقيقياً خارجياً ، حيث أن إثبات صفة لشيء ما تتضمن إثبات هذا الشيء نفسه ، وإلا فلو سلمنا أن الوصف بالوجود لا يستلزم الوجود الحقيقى الموضوعى للشيء الموصوف لقادنا ذلك إلى إنكار الموضوعية تماماً وإلى القول بأن الشيء إنما يوجد فى الذهن فقط مجرد فكرة من الأفكار . غير أن إثبات شيء ما — كما يقول ابن مبارك — يقرر الوجود الذاتى لذلك الشيء .

والمثاليون لا يقولون بهذه التفرقة بين الإثبات والوجود ، و يقولون إن ما يستنتجه الواقعيون من حجته المذكورة آنفاً ، من أن وجود الأشياء سيقصر على وجودها فى الذهن دون الخارج هو استنتاج معيب غير برهانى . فثل هذا الوجود الذهنى أو الذاتى البحث إنما يترتب على إنكار الموضوعية الخارجية للأشياء وهو ما لم يقل به الأشاعرة قط ، حيث إنهم يقولون إن المعرفة « نسبة بين العالم والمعلوم » ومن المقرر أن المعلوم هو الموجود الخارجى . أما دعوى الكاتبى أن الشيء إذا لم يتحقق له الوجود الخارجى فلا بد أن يتمتع بالوجود الذهنى أو المثالى فهى تتضمن تناقضاً داخلياً ، إذ أنه طبقاً لأصول الكاتبى نفسه فإن كل شيء يوجد فى الذهن يوجد كذلك فى الواقع .

٣ — طبيعة العدم :

يشرح الكاتبى نظرية معاصريه من الفلاسفة ، كما تعرض بوجه عام ، فى روح نقدية فيقول : « إن الوجود حسن دائماً والمعدوم قبيح » (٧) . فحقيقة القتل مثلاً ليست — كما يقول الكاتبى — شراً بسبب أن القاتل كانت لديه القدرة على ارتكاب مثل هذه الفعل ، أو بسبب أن آلة القتل كانت فيها قوة القطع ، أو بسبب أن رقبة المقتول كانت لديها القابلية لأن تقطع وتفصل . إنما كان القتل شراً من حيث هو إعدام وإنهاء للحياة ، وهو شأن عدى ، وليس وجودياً كالأمور السالفة ، بيد أنه ينبغى لكى نثبت أن الشر عدم أن نقوم باستقراء نتبع فيه كافة الأمور الشريرة ، والاستقراء التام — فى الحقيقة — غير ممكن ، والاستقراء الناقص غير كاف لإثبات ذلك . ومن ثم يرفض الكاتبى هذا العرض و يقرر أن « العدم هو لا شىء على الإطلاق » (٨) ، وأن حقائق الممكنات ليست ثابتة هناك فى حين مآتنتظر أن تفاض عليها صفة الوجود ، وإلا وجب أن يعد الثبوت فى الحيز عدماً ، مع أن أحد الأسس التى يقوم عليها هذا الاستدلال الفلسفى أن الثبوت فى الحيز والوجود مترادفان ، كما يوضح الكاتبى فى نقده . لكن ابن المبارك يعقب : إن الثبوت فى الخارج معنى أعم من الوجود عموماً مطلقاً فكل موجود هو موجود فى الخارج ، ولكن ليس كل ما يثبت فى الخارج فهو بالضرورة موجود .

أما الأشاعرة فإن حرصهم على اثبات عقيدة البعث بعد الموت ، أو إمكان إعادة المعدوم إلى الوجود ، قد حدا بهم إلى الانتصار لمقولة أخرى تبدو ضعيفة فى النظر العقلى ، هى أن « المعدوم شىء » واستدلوا على ذلك بأننا نصدر أحكاماً على العدم ، ومعنى ذلك أنه معلوم لنا ، وكونه موضوعاً للعلم أو قابلاً لأن يعرف يدل على أن غير الموجود ليس عدماً مطلقاً . فالمعلوم يمكن ثبوته ، والمعدوم ما دام يمكن أن يكون معلوماً فهو أيضاً يمكن أن يكون ثابتاً (٩) لكن الكاتبى ينفى صحة المقدمة الكبرى فى هذا الدليل قائلاً : إن المستحيلات معلومة لنا ولكنها لا توجد فى الخارج . ويرد الرازى على اعتراض الكاتبى متهماً إياه بتجاهل حقيقة أن الماهية توجد فى الذهن ولكنها تدرك باعتبارها خارجية ، بينما يرى الكاتبى أن العلم بالشىء يستلزم وجوده كحقيقة خارجية مستقلة عن ذات العالم . غير أنه لا ينبغى أن ينسى أن الأشاعرة أنفسهم يميزون بين المثبت والموجود من ناحية والمنفى

والمعدوم من ناحية أخرى ، فهم يقولون : كل موجود فهو ثابت . لكن عكس هذه القضية ليس بصحيح . هناك بالتأكيد صلة ما بين الموجود والمعدوم ، لكن لا توجد قط أى صلة بين المثبت والمنفى . نحن لا نقول مع الكاتبى بأن المحال معدوم ، بل نقول أن المحال منفى فقط ، كما أن الذوات التى تتمتع بالوجود هى مثبتة . أما الصفة التى لا يمكن إدراك وجودها منفصلة عن الذات فهى ليست بموجودة ولا معدومة بل هى أمر بين بين .

ويمكن إيجاز الموقف الأشعري على النحو التالى :

« الأشياء إما أن يقوم الدليل العقلى على وجودها أولاً ، فما لم يقم دليل على وجوده يسمى غير ثابت . وما قام الدليل على وجوده فهو إما ذات وإما صفة ، فإن كان ذاتاً تتمتع بصفة الوجود أو بصفة العدم (بناء على إدراك وجودها فعلاً أو عدمه) فهى موجودة أو معدومة طبقاً لهذا الإدراك . وأما إن كان صفة فهى لا توصف لا بوجود ولا بعدم » (١٠) .



هوامش الفصل الرابع

- (١) شرح محمد بن مبارك البخاري على «حكمة العين» ورقة ٥ أ.
- (٢) السابق، ورقة ١٣ أ.
- (٣) شرح الحسيني لكتاب «حكمة العين» ورقة ١٤ ب.
- (٤) شرح ابن مبارك على «حكمة العين» ورقة ٨ ب.
- (٥) السابق، ورقة ٩ أ.
- (٦) شرح ابن مبارك على «حكمة العين»، الورقة ٢٠ أ.
- (٧) شرح ابن مبارك، ١٤ أ.
- (٨) شرح ابن مبارك، ١٤ ب.
- (٩) شرح ابن مبارك، ١٥ أ (المعروف أن القول بشيئة المعلوم إنما هو رأي المعتزلة لا الأشاعرة— انظر شرح النفية للفتاواني ص ١٣).
- (١٠) السابق، ١٦ ب.
- (١٠) السابق، ١٥ ب.

الفصل الخامس

التصوف

أصل التصوف ، ومبرراته في القرآن الكريم :

أصبح تتبع سلسلة المؤثرات منهجاً وتقليداً لدى المستشرقين ، ولا ريب أن هذا التقليد ينطوى على قيمة تاريخية بالغة بشرط ألا تصرفنا العناية به عن حقيقة أساسية ، وهى أن العقل الإنسانى يتمتع بفرديّة مستقلّة ، وأنه يستطيع من تلقاء نفسه — معتمداً على مبادئه الخاصة — أن يتوصل بالتدريج إلى الحقائق التى تم كشفها عن طريق أشخاص آخرين فى عصور سابقة . ولا يمكن لفكرة ما أن تستحوذ على روح شعب من الشعوب ما لم تكن — على نحو ما — ملكاً خاصاً لهذا الشعب . وربما استطاعت المؤثرات الخارجية أن توقظ روح شعب من سباتها العميق ، لكن تلك المؤثرات لا تستطيع أبداً أن تخلق تلك الروح من العدم .

لقد كُتِبَ الكثير عن أصل التصوف الفارسي ، وفي معظم الأحوال ، جَرَبَ رواد هذا المجال الممتع من مجالات البحث براعتهم في كشف مختلف القنوات التي انتقلت عبرها الأفكار الأساسية للتصوف من مكان إلى آخر. ويبدو أنهم قد تجاهلوا تماماً المبدأ القائل بأن المغزى التام لظاهرة من ظواهر تاريخ التطور العقلي لشعب من الشعوب لا يمكن ادراكها بدقة إلا في ضوء الظروف الفكرية ، والسياسية والاجتماعية لتلك الظاهرة ؛ وهي الظروف التي بمقتضاها أصبح وجود تلك الظاهرة ممكناً .

لقد رد كل من «فون كرمير»^(١) ، و«دوزي»^(٢) أصل التصوف الفارسي إلى «الفيدانتا الهندية» ، ونسبه «ميركس»^(٣) والسيد «نيكلسون»^(٤) إلى الأفلاطونية الحديثة ، بينما عدّه الأستاذ «براون»^(٥) رد فعل آرى ضد الديانة السامية الخاوية من العاطفة .

وعلى أية حال ، فإن هذه النظريات — فيما يبدو لى — تستند إلى مفهوم العلية السائد وهو مفهوم خاطئ أساساً ، فالقول بأن المقدار المحدّد «أ» مسبب لمقدار محدّد آخر هو «ب» ، أو مولّد له : قضية وإن كانت صالحة للأغراض العلمية فإن من شأنها أن تعرّض البحث برّمته للانحياز إذا هي حملتنا على أن نتجاهل كلية الظروف التي لا يمكن حصرها والتي تكمن وراء ظاهرة ما ، وعلى سبيل المثال سيكون خطأ تاريخياً أن نقول بأن السبب في انهيار الامبراطورية الرومانية إنما يرجع إلى غزوات البرابرة ، فهذا الحكم يتجاهل تماماً عوامل أخرى ذات طابع مختلف أدّت إلى الإطاحة بالوحدة السياسية للإمبراطورية .

إن القول بأن هجمات البربر هي السبب الذي أفضى إلى انهيار الامبراطورية الرومانية — برغم أن تلك الهجمات كان من الممكن احتواؤها كما حدث بالفعل إلى حد ما — والإلحاح على هذا السبب المزعوم سيكون ضرباً من الاستنتاج الذي يعوزه التبرير المنطقي .

ومن ثم فعلينا ، في ضوء نظرية للعلية أكثر سداداً ، أن نحصى الظروف الرئيسية للحياة الإسلامية سياسية كانت أو اجتماعية أو عقلية في أواخر القرن الثامن وخلال النصف الأول من القرن التاسع الميلاديين ، وهي الفترة التي ظهر

فيها — في أغلب الظن — نموذج الحياة الصوفية وسرعان ما تبعه التبرير الفلسفي لذلك النموذج المثالي .

١ — فعندما ندرس تاريخ تلك الحقبة ، نجد أنها تكاد تفتقر إلى الاستقرار السياسي ، إذ تمخض النصف الأخير من القرن الثامن عن الثورة السياسية التي أدت إلى سقوط الأمويين (٧٤٩م — ١٣٢هـ) ، كما تمخض بجانب ذلك عن اضطهاد الزنادقة ، وثورات المرتدين الإيرانيين مثل سنباد (٧٥٥ — ٧٥٦) ، وأستادسيس (٧٦٦ — ٧٦٨) والمقتع الخراساني (٧٧٧ — ٧٨٦) الذين استغلوا سذاجة الناس وألبسوا مشروعاتهم السياسية ثوباً من الأفكار الدينية ، شأنهم في ذلك شأن « اللامانيين » في عصرنا الحاضر .

ثم نجد — في بداية القرن التاسع — ابنى هارون (المأمون والأمين) يتورطان في صراع مرير من أجل إحراز تفوق سياسي . ثم لا يلبث أن يطالعا — من بعد ذلك — العصر الذهبي للأدب الإسلامي الذي تعرض لأزمة حقيقية من جراء التمرد العنيد لبابك المزدكي (٨١٦ — ٨٣٨) .

وتتمخض السنوات الأولى من حكم المأمون عن ظاهرة اجتماعية ذات مغزى سياسي كبير ، ونعني بها حركة الشعبية (٨١٥) ، وهي الحركة التي تعاظمت مع ظهور الأسر الحاكمة الفارسية المستقلة وتوطدها ، أعنى الدولة الظاهرية (٨٢٠) ، والدولة الصفارية (٨٦٨) ، والدولة السامانية (٨٧٤) .

يجمل القول أن التأثير المشترك لهذه الأحداث ، وأحوالاً أخرى ذات طبيعة مشابهة قد أسهمت في دفع الأرواح الزاهدة المحتسبة بعيداً عن مسرح الحياة المفعمة بالصراع المتجدد ، وعمقت باستمرار الميل إلى حياة التأمل المتسمة بالسلام الروحي .

ولم يلبث الطابع السامي الدقيق للحياة والفكر لدى أولئك الزهاد المسلمين الأوائل أن غزته بالتدريج نظرية في وحدة الوجود واسعة الصدر متفتحة ، وهي نظرية تنطوي على قدر — يقل أو يكثر — من الصبغة الآرية ، كانت تواكب في الواقع حركة التقدم البطيء للاستقلال السياسي عند الفرس .

٢ — الميول الارتبابية للعقلانية الإسلامية : وقد وجدت تعبيراً مبكراً عنها في قصائد بشار بن برد ، المتشكك الإيراني الأعمى ، والذي أضفى على النارطابعاً إلهياً ، وأعرب عن نفوره من كل أنماط الفكر غير الإيرانية .

إن جرثومة الشك الكامنة في العقلانية أوجبت في النهاية الاحتكام إلى مصدر للمعرفة يعلو على العقل ، وهو ما أثبتته وأكدت الرسالة القشيرية (٩٨٦) .

وفي عصرنا الحديث ، قادت النتائج السلبية لكتاب « نقد العقل الخالص » لـ « كائنات » أناساً مثل ياكوبى Jacobi وشلايرماخر Schleiermacher إلى إقامة الإيمان على الإحساس بالحقيقة المثالية . وبالنسبة للشاعر الإنجليزي المتشكك « ورد زورث » تكشف له تلك الحالة الخفية للذهن « التي تحيلنا كلية إلى روح ، وتجعلنا نعى حياة الأشياء » .

٣ — التقوى غير المزودة بالعاطفة للمذاهب الإسلامية المختلفة : كالحنفية (أبوحنيفة المتوفى سنة ٧٦٧) ، المالكية (مالك المتوفى ٧٩٥) ، الشافعية (الشافعى المتوفى ٨٢٠) ، الحنابلة المشبهة (ابن حنبل المتوفى ٨٥٥) — وهى العدو الألد للفكر المستقل — والتي غلبت على أكثر الناس بعد وفاة المأمون .

٤ — تشجيع المأمون للمناظرات بين ممثلى المذاهب المختلفة ، وخاصة المناقشات الدينية المريرة بين الأشعرية والمدافعين عن العقلانية ، وهو ما لم يؤد فحسب إلى حصر الدين في نطاق الحدود الضيقة للفرق ، وإنما حفز الروح أيضاً لكي ترتفع فوق هذا الجدل المذهبي العقيم .

٥ — الضعف التدريجي للغيرة الدينية ، بسبب ميل العصر العباسى الأول إلى العقلانية ، والنمو السريع للثراء والترف مما أدى إلى حدوث ضعف أخلاقي وقلة مبالاة بالحياة الدينية في الطبقات العليا الإسلامية .

٦ — وجود المسيحية كنموذج حياة قابل للتطبيق ، لكنها الحياة الفعلية للراهب المسيحي نفسها — لا أفكاره الدينية — هى التى كان لها أكبر الأثر على أذهان الزهاد المسلمين الأول ، وإن كان الانصراف عن الدنيا كلية — برغم أنه أمر رائع في حد ذاته — يتنافى تماماً ، فيما اعتقد ، مع روح الإسلام .

تلك هى البيئة التى نشأ فيها التصوف ومن خلال التأثير المشترك للأوضاع المذكورة يستحتم علينا أن نبحث عن أصول الفكر الصوفى وتطوره ، وإذا ما نحن أخذنا هذه الأوضاع فى الاعتبار بالإضافة إلى ميل العقليّة الإيرانية الغريزى إلى التوحيد (Monism) تبين لنا بوضوح كافة أبعاد الظاهرة المتمثلة فى ميلاد التصوف وفقوه .

ولو درسنا الآن الأوضاع الأساسية السابقة على ميلاد الأفلاطونية الحديثة ، لوجدنا أوضاعاً مشابهة تمخضت عن نتائج مشابهة كذلك . إن غارات البرابرة التى كانت قد أجبرت أباطرة القصور على التحول إلى أباطرة للخيام والمعسكرات ، قد أضفت طابعاً خطيراً على منتصف القرن الثالث . ويتحدث أفلوطين نفسه عن عدم الاستقرار السياسى فى عصره فى أحد رسائله إلى «فلاكوس»^(٦) ، حين نظر أفلوطين حول نفسه فى الاسكندرية مسقط رأسه ، يلمح اشارات تدل على نمو التساهل واللامبالاة بالحياة الدينية . ووجد بعد ذلك فى روما — التى أصبحت وكأنها بوتقة تضم أمماً مختلفة — رغبة مشابهة للبحث عن الجدية والتقىشف فى الحياة ، كما لمس انهياراً فى الأخلاق فى الطبقات العليا من المجتمع . وفى الدوائر التى نالت حظاً أعلى من التعليم كانت الفلسفة تدرس كفروع من فروع الأدب أكثر من كونها تدرس لأجل الفلسفة نفسها . وبدافع من نزعة « انتييكوس » نحو دمج التشكك بالرواقية أخذ « سيكتوس امبريكوس » ينشر تعاليم الشك القديم الخالص « لبيرو » ، وذلك اليأس العقلى هو الذى هدى أفلوطين إلى التماس الحقيقة فى وحي يعلو على الفكر ذاته .

وفضلاً عن ذلك ، فلقد كانت الأخلاق الرواقية الجافة الخالية من العاطفة والتقوى المحبة لأتباع المسيح ، التى لم ينل منها ما تعرضوا له طويلاً من اضطهاد وحشى ، تبشر عالم الرومان بأسره برسالة السلام والمحبة ، الأمر الذى تطلب بعثاً جديداً للفكر الوثنى فى صورة من شأنها أن تحيى المثل القديمة للحياة ، وتتواءم مع المتطلبات الروحية الجديدة لدى الناس . غير أن القوة الأخلاقية للمسيحية كانت عظيمة للغاية بالنسبة للأفلاطونية الحديثة ، التى — باعتبار ما لها من طابع موغل فى الميتافيزيقية —^(٧) لم تتضمن رسالة للناس على العموم ، وكان من المتعذر بالطبع أن يأخذ بها البرابرة الغلاظ الذين اعتنقوا المسيحية تحت تأثير الحياة الفعلية

للمسيحيين المضطهدين ، وشرعوا في إنشاء امبراطوريات جديدة على أنقاض الوضع القديم .

وفي إيران ، تمخض تأثير الاتصال الحضارى والتلاقح المتبادل بين الأفكار عن رغبة مبهمة عند بعض العقول للوصول إلى صياغة جديدة للإسلام على نفس النسق ، وهو ما أدى بأصحاب هذه العقول إلى التمثل التدريجي للمثل المسيحية والفكر المغنوصى المسيحي سواء بسواء . وعثروا على أساس راسخ لها في القرآن الكريم .

إن زهرة الفكر الاغريقى قد ذبلت بفعل هبات من نسائم المسيحية ، لكن رياح السُموم الحارقة التى أطلقها نقد ابن تيمية لم تستطع أن تمس نضرة الزهرة الايرانية ، ولقد طوّح بزهرة الفكر الاغريقى طوفان الغزوات البربرية ، أما الزهرة الفارسية فلم تؤثر فيها الثورة التترية ، وما زالت باقية متماسكة .

هذه الحيوية الفائقة للتناول الصوفى للإسلام يمكن تفسيرها حين نفكر ملياً في البنية الفائقة الجاذبية للتصوف . إن الصيغة السامية للنجاة يمكن تلخيصها في تلك الألفاظ القليلة « غير إرادتك » ، مما يعنى أن السامى ينظر إلى الإرادة على أنها جوهر الروح الانسانى . وعلى العكس من هذا فإن تعاليم الفيدانتا الهندى تقول بأن الآلام إنما تصدر عن نظرتنا الخاطئة للكون ، ولهذا يلزمنا بأن نغير فهمنا ، وهو ما يعنى ضمناً أن الماهية الأصلية للانسان إنما تكن في الفكر ، لا في الفعل أو في الإرادة . لكن الصوفى يزعم أن مجرد التغيير في الإرادة أو في الفهم لا يجلب الطمأنينة . ولا بد لنا من تغيير كل من الإرادة والفهم عن طريق تغير كامل في الشعور ، فالإرادة والفهم إنما هما صورتان خاصتان للشعور ، ليس إلا . ورسالة الصوفى إلى الفرد هى « ابذل محبتك للجميع ، وانس فرديتك ، في الوقت الذى تحسن فيه للآخرين » .

يقول جلال الدين الرومى : « إن اكتساب قلوب الآخرين إنما هو الحج الأكبر ، فالقلب أفضل من ألف كعبة . إذ أن الكعبة مجرد بنية لابراهيم ، أما القلب فهو بيت الله نفسه » .

لكن هذه الصيغة الصوفية تقتضينا السؤال : « لماذا » ؟ و « كيف » ؟ أى أنها تتطلب تبريراً ميثاقياً للمثال الصوفى لإرضاء الفهم ، وقواعد للسلوك من أجل توجيه الارادة . والتصوف يزودنا فعلاً بكليهما معاً .

وبينما يعدّ الدين السامى من ناحية مجموعة من قواعد السلوك الصارمة ، وتعتبر الشيدانتا الهندية من ناحية أخرى نظاماً فكرياً بارداً ، فإن التصوف يتجنب « علم النفس » الناقص لدى كليهما ، ويحاول أن يجمع بين كل من الصيغتين السامية والآرية في إطار مفهوم المحبة الرفيع .

فالتصوف — من ناحية — يتمثل الفكرة البوذية للنرقانا (الفناء) فيتطلع إلى بناء نظام لما وراء الطبيعة في ضوء هذه الفكرة ، وهو من ناحية أخرى لا يفصل نفسه عن الاسلام ، ويجد في القرآن الكريم تبريراً لتصوّره للكون . والتصوف شأنه شأن الموقع الجغرافى لموطنه — يقف في منتصف الطريق بين السامى والآرى — متمثلاً أفكاراً من كلا الجانبين ، طابعاً إياها بطابعه الفردى الخاص وهو طابع — في مجمله — آرى أكثر منه سامى . ومن ثم يبدو في وضوح أن سرّ حيوية التصوف إنما يكمن فيما أسس عليه من نظرة جامعة إلى الفطرة الانسانية .

وظل التصوف حياً صحيحاً بعد ما لقي من اضطهادات سلفية وثورات سياسية ، بسبب احتكامه إلى الفطرة الإنسانية بمختلف جوانبها . وبينما يركّز اهتمامه أساساً على حياة قائمة على إنكار الذات ، يطلق الحرية في الوقت نفسه للنزعة التأملية .

وسأعمد الآن إلى أن أبين — في اختصار — كيف برر مؤلفو الصوفية تصوراتهم على أساس من وجهة النظر القرآنية . وليس هناك دليل تاريخى يثبت أن النبى العربى — صلى الله عليه وسلم — قد أودع علماً أو أباً بكر علماً باطنياً . ومهما يكن من أمر ، فإن الصوفى يؤكد أن النبى كان له تعليم باطنى ، وهو « الحكمة » . بخلاف التعليم المتضمن في القرآن الكريم ، والصوفى يورد الآية التالية لكى يقيم الدليل على دعواه :

« كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ، ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون » (سورة البقرة آية ١٢٦) .

و يتصور الصوفى أن « الحكمة » كما وردت في الآية الكريمة ، إنما هي شيء لم يُبين في تعليم القرآن ، كما أعلن النبي — صلى الله عليه وسلم — غير مرة أن تعليم القرآن الكريم هو ما جاء به سائر الأنبياء قبله . و يقول الصوفى إن الحكمة لو كانت متضمنة في القرآن ، لكانت كلمة « الحكمة » في الآية حشوا زائداً . وإننى أستطيع — فيما أظن — أن أبين أن ثمة أصولاً للمذهب الصوفى في القرآن الكريم والحديث الصحيح ، لكن العبقرية العملية للعرب حالت دون تطور المذهب وتحوله إلى الإثمار في بلاد العرب ، بيد أنه نما وتحول إلى مذهب متميز حين وجد ظروفًا مواتية في تربة مغايرة . والقرآن الكريم يعترف المسلمين بقوله « الذين يؤمنون بالغيب و يقيمون الصلاة ، وما رزقناهم ينفقون » (البقرة : ٢) .

لكن سؤالاً يطرح نفسه عن حقيقة الغيب ومجاليه . يجيب القرآن بأن الغيب إنما يوجد في روحك : « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم أفلا تبصرون » (الذاريات : ٢٠ — ٢١) . و يقول أيضاً : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (ق : ١٥) .

و يبدو أن القرآن الكريم يعلم أن الماهية الأصلية للغيب إنما هي نور خالص « الله نور السموات والأرض » (النور : ٣٥) . وحول سؤال يثور عما إذا كان هذا النور الأولي شخصياً ، فإن القرآن — برغم العبارات المختلفة لتصوّر الشخصية — يجيب في كلمات قليلة : « ليس كمثله شيء » (الشورى : ٩) .

وهذه بعض آيات خاصة ، يبدى مختلف مفسرى الصوفية على أساسها آراء الوحدة الوجودية للكون ، وهم يعدّون المراحل الأربعة التالية للرياضة الروحية التى لا بد وأن تمر بها الروح — التى هى أمر النور الأولى : « قل الروح من أمر ربي » (الاسراء : ٨٧) إذا ما أرادت تلك الروح أن تسمو فوق الدرجة الأدنى ، وتحقق اتحادها أو اتصالها بالمبدأ النهائى لكل شيء :

١ — إيمان بالغيب .

٢ — بحث عن الغيب ، إن روح البحث والنظر تصحو من غفلتها إذا ما لاحظت المظاهر الرائعة للقدرة : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت » (الغاشية : ١٧ — ١٩) .

٣ — علم الغيب ، وهو يتحصل ، كما سبق أن ذكرنا — بانعام النظر في أعماق أرواحنا .

٤ — التحقق ، وهو ينتج — وفقاً لأعلى درجات التصوف — عن الممارسة الدائمة للعدل والإحسان : « إن الله يأمر بالعدل والإحسان ، وإيتاء ذى القربى ، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ، يعظكم لعلكم تذكرون » (النحل : ٩٢) .

على أنه ينبغي أن نذكر أن الفرق الصوفية المتأخرة (كالنقشبندية) قد استنبطت أو بالأحرى استعارت (٨) من الفيدانثا الهندية وسائل أخرى لتحقيق هذا التحقق ، فقالوا تحقيقاً لمذهب « كندا لينى » الهندى إن فى جسم الإنسان ستة مراكز كبيرة للنور ، وغاية الصوفى أن يعمل على تحريكها ، وإذا ما استخدمنا لفظاً اصطلاحياً — يعمل على « تدقيقها » بوسائل خاصة للمراقبة ، لكى يتحقق فى النهاية — وسط التباين الواضح للألوان — النور الأساسى البرىء من كل لون ، وهو النور الذى يجعل كل شىء مرئياً ، وإن كان هو نفسه غير قابل للرؤية . والحركة المستمرة لمراكز النور هذه خلال الجسم ، والتحقق النهائى للتمائل فيما بينها — وهو التماثل الذى ينتج عن وضع ذرات الجسم فى سياق محدد من الحركة بتلاوة متأنية لمختلف الأسماء الإلهية ولغيرها من التعبيرات المملوءة بالأسرار — كل ذلك يحيل جسم الصوفى بأسره إلى نور ، والادراك الحسى لهذه الإضاءة نفسها فى العالم الخارجى يجعل الشعور بالغيرية يخدم تماماً .

وَحَقِيقَةُ أَنَّ هَذِهِ الْأَسَالِيبَ كَانَتْ مَعْرُوفَةً لَدَى صُوفِيَةِ الْفَرَسِ قَدْ ضَلَّتْ « فون كرمير » الذى نسب ظاهرة التصوف برقتها إلى تأثير الفكر الفيدانثى ، إن مثل هذه الأساليب من التأمل والمراقبة غير إسلامية تماماً فى طابعها ، وكبار الصوفية لا يلقون إليها بالاً .

٢ — جوانب الفلسفة الصوفية

لنرجع الآن إلى المدارس المختلفة ، أو بالأحرى الجوانب المختلفة للفلسفة الصوفية فيما وراء الطبيعة : إن نظرة مفتوحة للأدب الصوفى تبين أن التصوف يتطلع إلى الحقيقة النهائية من ثلاث جهات للنظر ، لا تتعارض — فى الحقيقة — فيما بينها وإنما يكمل بعضها الآخر. إذ يتصور بعض الصوفية أن الماهية الأصلية للحقيقة هى الإرادة الواعية بالذات ، ويرى بعضهم أنها الجمال ، لكن بعضهم يزعم أن الحقيقة فى جوهرها فكر ، ونور أو معرفة . ومن ثم فإن للفكر الصوفى ثلاثة جوانب :

أ — الحقيقة كإرادة واعية بالذات

وهذا الجانب يعدّ الأول من حيث التسلسل التاريخى ، وقد مثله كل من شقيق البلخى ، وإبراهيم بن أدهم ، ورابعة ، وآخرون . هذه المدرسة تتصور الحقيقة النهائية باعتبارها « إرادة » ، وأن الكون نشاط محدود لتلك الإرادة ، وهذا الجانب توحيدى فى أساسه ، ولذا فهو فى طابعه سامى أكثر من غيره .

إن الرغبة فى المعرفة ليست هى التى تهيم على المثل عند صوفية هذه المدرسة ، لكن السمات المميزة لحياتهم هى التقوى ، وعدم التعلق بالدنيا ، والتوق الشديد إلى الله . وهو التوق الذى ينبع من الشعور بالذنب . وغايتهم ليست التفلسف ، بل العمل أساساً على استنباط مثل خاصة للحياة . ومن ثم فليس لهم — فى رأينا — أهمية كبيرة فيما نحن بصددده من بحث .

ب — الحقيقة باعتبارها جمالاً

فى بداية القرن التاسع عّرف « معروف الكرخى » التصوف بأنه « ادراك الحقائق الربانية »^(١) ، وهو تعريف يدل على أن الحركة إنما تبدأ من الإيمان

متجهة صوب المعرفة . لكن منهج ادراك الحقيقة النهائية ما لبث أن إتضح بفضل « القشيري » ، قرب نهاية القرن العاشر . ولقد بنى شيوخ هذه المدرسة الفكرة الأفلاطونية الخاصة بالخلق بعوامل وسيطة . وهو تصور وإن كان قد استقر في أذهان مؤلفي الصوفية زمناً طويلاً إلا أن نظريتهم في وحدة الوجود قادتهم إلى التخلي كلية عن نظرة « الصدور » . لقد نظروا إلى الحقيقة النهائية باعتبارها « الجمال الأزلي » شأنهم في ذلك شأن ابن سينا ، وهذا الجمال تقتضي ذاته أن يرى « وجهه » وقد انعكس في مرآة الكون : ومن ثم أصبح الكون عندهم صورة منعكسة « للجمال الأزلي » ، وليس صدوراً ، كما قالت الأفلاطونية الحديثة .

إن السبب في الخلق ، كما يقول السيد الشريف الجرجاني ، إنما هو تجلّي الجمال ، وأول مخلوق هو العشق . وتحقيق هذا الجمال يتم عن طريق العشق الشامل للكون . وهو ما يعرفه الصوفي الإيراني — بمقتضى جبلته الزرادشتية المركوزة فيه — بأنه « النار المقدسة التي تحرق كل شيء سوى الله » ؛ يقول جلال الدين الرومي :

« فاسعد ، أيها العشق ، يا من أنت لنا جنون عذب

يا طبيب كل أدوائنا ..

يا شفاء كبرنا وبطرنا ..

يا من أنت أفلاطون وجالينوس لأرواحنا » (١٠) ..

وكنتيجة مباشرة لمثل هذه النظرة إلى الكون ، تجلّت لدينا فكرة الاستغراق غير الذاتى « الشكر » وهى فكرة تظهر لأول مرة عند « أبى يزيد البسطامى » ، وهى تحدد الملامح المميزة لما لحق هذه المدرسة من تطور بعد ذلك . ولعل تعاضل هذه الفكرة وفمّوها قد جاء نتيجة لسفر حجاج الهندوس عبر إيران قاصدين المعبد البوذى الذى لا يزال قائماً إلى اليوم فى « باكو » (١١) . ولقد اتسع طابع الوحدة الوجودية إلى أقصى مداه فى هذه المدرسة عند « حسين بن منصور الحلاج » ، الذى عبر بصيحاته « أنا الحق » عن الروح الحقيقية لدى الفيدانتي الهندي فى قوله « أهم براهما أسمى »

إن الحقيقة النهائية ، أو الجمال الأزلي ، عند صوفية هذه المدرسة غير محدود ، بمعنى أنها « مبرأة كلية من حدود البدء والانتهاء ، واليمين واليسار ، والأعلى

والأسفل» (١٢) . وتمييز الجوهر عن العرض أمراً وجود له في الالمحدود ،
 « فالجوهر والكيف هما في الأصل شىء واحد» (١٣) وقد سبق لنا القول بأن
 الطبيعة مرآة للوجود المطلق ، لكن هناك نوعين من المرايا ، في رأى النفسى :
 ا — تلك التى تظهر مجرد صورة منعكسة : وهذه هى الطبيعة الخارجية .
 ب — تلك التى تظهر الجوهر الحقيقى ، وهو الانسان ، الذى هو وحده
 للوجود المطلق ، والذى يظن نفسه — خطأ — وجوداً مستقلاً .

يقول النفسى « أيها الدرويش أتحسب أن وجودك مستقل عن الله ؟ إن هذا
 لخطأ عظيم» (١٤) ويشرح النفسى ما يرمى إليه من هذا القول بأسلوب تمثيلى
 بديع : « أيقنت الأسماك في حوض من الأحواض أن حياتها وحركتها ووجودها
 في الماء ، غير أنها شعرت بجهلها المطبق للماهية الحقيقية لذلك الشىء الذى هو
 مصدر حياتها ، فلجأت إلى سمكة أرجح منها عقلاً في أحد الأنهار الكبيرة ،
 فخاطبتها السمكة الفيلسوفة قائلة :

« أنت يا من تطلب حل عقدة « الوجود » ..
 لقد ولدت في وصال ، ولا زلت ميتاً في ظنك بأنك في فراق (غير
 حقيقى) ..
 أنت ظمآن على شاطئ البحر ..
 تموت فقراً وأنت صاحب كنز» (١٥) ..

ومن ثم فكل إحساس بالفراق جهل ، وكل إحساس « بالغيرية » إنما هو
 محض التسباس ، أو حلم ، أو ظل . وهى تفرقة تولدت عن علاقة حثمتها تعرف
 الوجود المطلق على ذاته .

والامام الأعظم لهذه المدرسة هو « الرومى الكامل » كما يسميه
 « هيجيل » .. لقد تبنى الرومى الفكرة القديمة التى قالت بها الأفلاطونية الحديثة
 في شأن « النفس الكلية » ، والتى تعمل عبر دوائر مختلفة من الوجود ، وعبر عنها
 بطريقتة جديدة للغاية في روحها . ويقدم كلود (١٦) هذه القطعة في كتابه « قصة
 الخلق » . وهأنذا أحازف باقتباس هذه القطعة الشعرية المشهورة لكى

أبتين كيف وفق الرومى فى سبقة للنظرية الجديدة للارتقاء ، وهو ما كان يعدّه الجانِب الواقعى لمثاليته :

« جاء الإنسان أولاً إلى إقليم الجماد
ثم عبر من الجمادية إلى النباتية
وعاش سنوات عديدة فى النباتية
ولم يذكر شيئاً عن حالة الجمادية بسبب التفاوت الكبير
ولما عبر من النباتية إلى الحالة الحيوانية
لم يعد يذكر شيئاً عن حالته كنبات
اللهم إلا الميل الذى يحسه نحو عالم النبات
خاصة وقت الربيع وتفتح الأزهار
مثل ميل الصغار إلى الأمهات
وهم لا يعرفون سر ميلهم إلى أحضانهم
ومرة أخرى فإن الخالق العظيم — كما تعلم —
نقل الانسان من الحيوانية إلى حالة الانسانية
وهكذا انتقل الانسان من إقليم إلى إقليم
حتى أصبح عاقلاً عالماً قوياً ، كما هو الآن
إنه الآن لا يتذكر شيئاً عن نفسه الأولى
وسوف يتحول عن نفسه الحالية من جديد » (١٧) .

وسوف يكون من المفيد أن نقارن بين هذا الملمح من ملامح الفكر الصوفى وبين الأفكار الأساسية فى الأفلاطونية الحديثة . إن إله الأفلاطونية الحديثة موجود فى العالم فضلاً عن أنه متعال على العالم ، ونظراً لأنه سبب كل شىء فهو موجود فى كل مكان ، ونظراً لأنه مخالف لكل الأشياء فهو فى غير مكان . ولو كان فقط « فى كل مكان » ولم يكن أيضاً « فى غير مكان » ، فسوف يكون « كل شىء » (١٨) . ومهما يكن من أمر ، فإن الصوفى يقول فى إيجاز بأن الله هو كل شىء . ويقول الأفلاطونيون المحدثون بجواز خلود المادة أو ثباتها على نحو ما ، لكن صوفية هذه المدرسة ينظرون إلى كل تجربة على أنها نوع من الحلم ، ويقولون بأن الحياة المقيّدة بمشابة النوم ، وأن الموت تعقبه يقظة ، وعلى كل حال فإن نظرية

السبب غير الشخصي ، والتي تبدو شرقية في أصلها هي التي تميز هذه المدرسة عن الأفلاطونية الحديثة . و يقول « هويتاكر » : « إن الفلسفة العربية بمذهبها الخاص بخلود الروح بلا تعين تعد إذا قورنت بفلسفة أرسطو والأفلاطونية الحديثة ، أصيلة تماماً » (١٩) .

إن العرض السابق — على إجماله — يبين لنا أن هناك ثلاث أفكار أساسية لهذا النمط الفكري :

- أ — أن الحقيقة النهائية يمكن الوصول إلى معرفتها بحالة شعورية تعلو على الحس .
- ب — الحقيقة النهائية بلا تعين .
- ج — الحقيقة النهائية واحدة .

وبإزاء هذه الأفكار فإن لدينا :

أ — رد الفعل اللا إدري ، وقد عبر عنه الشاعر عمر الخيام (في القرن الثاني عشر) ، الذي صاح في يأسه الفكري قائلاً :

أولئك الذين يترعون الخمر الصافية
وأولئك الذين يقضون الليل كله في المحراب
لا أحد منهم وجد اليابسة ، بل كلهم تائه في اليم
واحد فقط هو المتيقظ ، والآخرون جميعاً نيام (٢٠)

- ب — رد الفعل التوحيدي ، لابن تيمية وأتباعه في القرن الثالث عشر .
- ج — رد الفعل التكثيري ، لوحيد الدين محمود (٢١) في القرن الثالث عشر .

ولو أننا تحدثنا من وجهة نظر فلسفية خالصة ، لوجدنا الحركة الأخيرة أهم من الحركتين الأولى والثانية . إن تاريخ الفكر ليشرح أثر بعض القوانين العامة للتقدم ، وهي القوانين التي تصدق على التاريخ العقلي لمختلف الشعوب ، فمثلما أثارت الأنماط الفكرية الألمانية الموحدة اتجاه « هربرت » (٢٢) إلى التكثير ، ومثلما أوجدت وحدة الوجود عند سبينوزا (٢٣) الفردية عند « لايبز » (٢٤) كذلك فإن القانون نفسه قاد « وحيد محمود » إلى إنكار حقيقة الواحدية التي عاصرها ، وإعلان أن الحقيقة ليست واحدة ، بل هي متعددة . لقد ذكر وحيد محمود قبل

« لايبنز » بمدة طويلة أن الكون هو تآلف مما سماه بـ « أفراد » — أى وحدات أساسية — أو ذرات بسيطة وجدت منذ الأزل ، وأودعت فيها الحياة . إن قانون الكون هو الكمال التدريجي للمادة الأولية ، فالمادة على الدوام تنتقل من صورة أدنى إلى صورة أعلى تتحدد بنوع الغذاء الذى تمتصه الوحدات الأساسية . ويشتمل كل دور من أدوار خلق العالم — كما يقول وحيد محمود — على ثمانية آلاف عام ، وبعد ثمانية من هذه الأدوار يتحلل العالم ، ثم تتألف الوحدات ثانية لكى تنشأ كوناً جديداً .

لقد نجح وحيد محمود فى تأسيس فرقة تعرضت لاضطهاد عنيف ، ثم ما لبث الشاه عباس (الصفوى) أن محاها من الوجود . ويقال إن الشاعر « حافظ الشيرازى » كان يؤمن بعقائد هذه الفرقة .

ج — الحقيقة باعتبارها معرفة : نوراً أو فكراً

وثالثة مدارس التصوف الكبرى ، تلك التى تتصور الحقيقة فى أصلها نوراً أو فكراً . وطبيعتها أنها تتطلب شيئاً تفكر فيه أو تفسره . وفى الوقت الذى أهملت فيه المدرسة الصوفية السابقة الأفلاطونية الحديثة ، تناولتها هذه المدرسة فنقلتها إلى أساليب جديدة .

على أن لهذه المدرسة جانبين من جوانب فلسفة ما وراء الطبيعة : أولهما ينطوى على روح فارسية أصيلة ، والثانى يعد متأثراً بأساليب الفكر المسيحى . وكلاهما يجمع على القول بأن التعدد التجريبي يستلزم بالضرورة وجود مبدأ التباين والاختلاف فى ماهية الحقيقة النهائية . وسأقوم الآن ببحثها وفقاً لترتيبها التاريخى .

١ - الحقيقة باعتبارها نوراً : الإشراق

عودة إلى الثنوية الفارسية

إن استعمال الجدل اليونانى فى علم الكلام الإسلامى قد أثار روح البحث النقدى ، وهى الروح التى بدأت بالأشعرى ثم ما لبثت أن تجلت بأكمل صورها فى تشكك الغزالى .

وقد وجد بين العقليين نقّاد — مثل النظام — الذى لم يقف من الفلسفة اليونانية موقف التسليم المذعن ، بل وقف موقف النقد الحر . إن حماة العقيدة ، كالغزالي ، والرازي ، وأبى البركات ، والآمدى شتوا حملة شعواء على الفلسفة اليونانية برمتها ، بينما حشّت أباسعيد السيرافى ، والقاضى عبد الجبار ، وأبا المعالى ، وأبا القاسم ، وأخيراً ابن تيمية — الذى كان يتمتع بذكاء حاد — حشتم دوافع كلامية مشابهة ، فواصلوا كشف القصور الذاتى الكامن فى المنطق اليونانى .

وقد انضم إلى هؤلاء المفكرين فى نقدهم للفلسفة الإغريقية بعض علماء الصوفية ، كشهاب الدين السهروردى ، الذى حاول قصاره أن يثبت عجز العقل الخالص ، بدحضه للفكر اليونانى فى كتابه الذى جعل عنوانه « رشف النصائح الإيمانية وكشف الفضائح اليونانية » .

إن رد فعل الأشاعرة ضد العقلانية لم يسفر فحسب عن ظهور نظام لما وراء الطبيعة جديد تماماً فى بعض مظاهره ، بل أدى كذلك إلى تفكيك القيود البالية للعبودية الفكرية ، ويبدو « إردمان »^(٢٥) وكأنه يظن أن روح البحث قد اضمحلت بين المسلمين بعد الفارابى وابن سينا ، وأن الفلسفة بعدهما قد أفلست وتحولت إلى التشكك والتصوف ، ولا شك فى أن « إردمان » يتجاهل التقدير الإسلامى للفلسفة اليونانية ، وهو النقد الذى أفضى إلى المثالية الأشعرية من ناحية ، كما أفضى من ناحية أخرى إلى تجديد حقيقى للروح الفارسية . ذلك أن إقامة نظام فلسفى هو إيرانى تماماً فى طابعه كانت تحتم هدم الفكر الأجنبى ، أو بالأحرى تضعف من تسلطه على الذهن . لقد أكمل الأشاعرة وغيرهم من حماة العقيدة الإسلامية عملية الهدم . وما لبث أن جاء « الإشراقى » — وهوسليل التحرر — لكى يبنى صرحاً جديداً من الفكر ، رغم أنه — فى عملية إعادة البناء التى نهض بها — لم يضرب صفحاً عن المادة الأقدم . إنه بدماعه الفارسى الأصل يؤكد — غير هيباب بتهديدات السلطة الضيقة الأفق — على حقّه فى ممارسة التفكير الحر المستقل . وفى فلسفته يسعى الموروث الفارسى القديم — والذى وجد لنفسه تعبيراً جزئياً فى كتابات الرازى الطبيب ، والغزالي ، والمذهب الإسماعيلى —

يسعى هذا الموروث إلى إجراء تصالحي نهائى بين فلسفة أسلافه وعلم الكلام الإسلامى .

لقد ولد الشيخ شهاب الدين السهروردى ، المعروف بشيخ الإشراق المقتول — حوالى منتصف القرن الثانى عشر — ودرس الفلسفة على « محمد الدين الجيلى » ، أستاذ فخر الدين الرازى المفسر . وبدأ — وهو فى ريعان شبابه — كمفكر عديم النظير فى العالم الإسلامى . لقد كان أكبر المعجبين به — الملك الظاهر بن السلطان صلاح الدين — قد دعاه إلى حلب حيث عرض الشاب آراءه المستقلة بطريقة أثارت الغيرة الشديدة فى نفوس معاصريه من علماء الكلام . هؤلاء العبيد الأجورون بتزمتهم المتعطلش للدماء ، والذى يعنى تماماً قصوره الذاتى ، ويعمل دوماً على الاحتفاظ بقوة غاشمة يرتكن إليها ويحتوى بها ، قد كتبوا إلى السلطان « صلاح الدين » بأن تعاليم الشيخ تعد خطراً على الإسلام ، وأنه من الضرورى — لصالح الدين — أن يقضى على الفتنة فى مهدها ، واقتنع السلطان ، وفى سن مبكرة لا تجاوز السادسة والثلاثين تلقى المفكر الفارسى برباطة جأش لطمة جعلته شهيداً للحق ، وخلدت اسمه إلى الأبد . والآن ، ذهب القتل ومضوا بلا أثر ، لكن الفلسفة التى دفع ثمنها بالدم ، ما تزال حية نابضة ، تجتذب العديد من الباحثين المخلصين عن الحقيقة .

إن الملامح الأساسية لمؤسس الفلسفة الإشراقية هى استقلاله الفكرى ، ومهارته البادية فى حيك موادّه فى نظام متكامل ، وفضلاً عن هذا كله وفاؤه التام للتقاليد الفلسفية لبلاده . وهو يختلف فى عدد من النقاط الأساسية عن أفلاطون ، وينتقد — فى حرية — أرسطو الذى يرى أن فلسفته إن هى إلا تهيئة لنظامه الفلسفى الخاص . ولا يند عن نقده شيء ، حتى منطق أرسطو ، يعرضه للفحص الدقيق ، ويبين ما فى نظرياته من تهافت . فالتعريف — على سبيل المثال — فى منطق أرسطو هو اجتماع الجنس والفصل ، لكن « الإشراقى » يزعم أن الصفة المميزة للشيء المعرف ، والتى لا يمكن أن تكون محمولاً لشيء آخر ، لن تجلب لنا أية معرفة للشيء . إننا نعرف « الحصان » بأنه حيوان صاهل . والآن نحن ندرك الحيوانية لأننا نعرف عدداً من الحيوانات التى توجد فيها هذه الصفة ، غير أن من المستحيل أن ندرك صفة « الصهل » لأنها لا وجود لها إلا فى الشيء المعرف نفسه .

ومن ثم يكون التعريف المعتاد للحصان غير ذي معنى لشخص لم ير الحصان قط .
فالتعريف الأرسطى من حيث هو مبدأ علمى لا جدوى منه على الإطلاق .

ويقود هذا النقد الشيخ إلى وجهة نظر « بوزان كِت » (٢٦) ، الذى يسمى
الشعر يفت « جمع الكيفيات » ، إذ يزعم الشيخ أن التعريف الحقيقى لابد أن
يشتمل كل الصفات اللازمة ، وهى فى مجموعها لا توجد إلا فى الشيء المعرف ،
رغم أنها يمكن أن تكون موجودة بصورة الفردانية فى أشياء أخرى .

والآن علينا أن نعود لدراسة نظام ما وراء الطبيعة عنده ، ونشبه مبلغ قيمة
الإضافة التى أضافها لفكر بلاده . يقول الشيخ إن الطالب إذا ما أراد أن يفهم
الجانب العقلى الخالص للفلسفة العالية فإنه يتعين عليه أن يكون ملقاً بفلسفة
أرسطو ، وبالمسطق ، والرياضيات ، والتصوف ، وينبغى أن يكون ذهنه بريئاً
تماماً من أدران الخبطية والهوى ، وعليه ثمة أن ينتهى بالتدريج حاسته الباطنة ،
ومهمتها تأكيد وتصحيح ما يدركه العقل على اعتبار أنه نظرية محضة . إن عقلاً
دون سند يستند لا يجدر الوثوق به ، إنه ينبغى أن يكون مزوداً « بالدوق » — أى
الادراك الخفى لجوهر الأشياء — الذى يجلب المعرفة والطمأنينة للروح القلقة
ويستأصل التشكك إلى الأبد .

ومهما يكن من أمر ، فإن اهتمامنا منصب أساساً على الجانب الفكرى
الخالص للتجربة الروحية ، وهو الجانب الذى يتصل بنتائج الإدراك الباطنى على
نحو ما يعمل الفكر الاستدلالى على ضبطه وتنظيمه . ولننظر الآن نظرة فاحصة
لمختلف مظاهر الفلسفة الإشراقية ، وهى : علم الوجود ، علم الكون ، علم النفس .

أ — علم الوجود Ontology

الحقيقة النهائية لكل الكائنات هى « التور القاهر » أى النور الأولى المطلق ،
الذى تنطوى ماهيته الأصلية على إشراق مستمر ، « ليس هناك شىء قابل للرؤية
أكثر من النور ، وقابلية الرؤية لا تحتاج إلى أى تعريف » (٢٧) . والإشراق ، هو
ذات النور ، لأن الإشراق لو كان عرضاً وأضيف إلى النور للزم ألا يكون النور فى

نفسه قابلاً للرؤية ، ولكان قابلاً للرؤية بواسطة شيء آخر قابل للرؤية في نفسه . وهذا يستوجب نتيجة سخيفة ، وهي أن شيئاً آخر غير النور أكثر قبولاً للرؤية من النور . ومن ثم كانت علة وجود النور الأولى هي النور نفسه ، ليس إلا ، وكل ما سوى هذا المبدأ الأصلي إنما هو قائم بالغير ، ومحدث ، ويمكن الوجود ، و« اللا نور » (الظلمة) ليس بشيء متعايز أصبح قابلاً للظهور من مبدأ مستقل ، لقد أخذ أتباع الجوس حين ظنوا أن النور والظلمة حقيقتان متعايزتان لتجهتا عن عامليين : لاقين مستقلين ، إن فلاسفة الفرس القدماء لم يكونوا ثنويين كأتباع زرادشت ، الذين أقرّوا بمبدأين مستقلين للنور والظلمة ، انطلاقاً من المقولة التي تنادي بأن « الواحد » لا يمكن أن يفيض عنه أكثر من « واحد » . ولم تكن العلاقة بينهما مبنية على التضاد بل كانت مبنية على الوجود واللا وجود . إن إيجاب النور يستلزم سلب النور ، بمعنى أن النور لكي يحقق نفسه يجب وجود ظلمة لكي ينيرها .

والنور الأولى مبدأ لكل حركة ، لكن حركته لا تعنى تغييراً مكانياً ، إنما الباعث على الحركة هو « حبه » للإنارة ، وهو الحسب الذي يشكّل جوهره الخاص . ويشير لأن يعكس شعاعه في كيان كل الأشياء ، فيجعل دبيب الحياة يذب فيها . وعدد التجليات والأنوار التي تصدر عنه لا يحده . وتصبح الأنوار الأكثر لمعاناً بدورها مصدراً لأنوار أخرى ، وتبدأ درجة الضياء في التنازل التدريجي بحيث لا تقبل توليد أنوار أخرى .

وكل تلك التجليات وسائط أو بلغة اللاهوت ملائكة بواسطتها تتلقى الأنواع اللا محدودة للوجود حياتها ومقوماتها من النور الأولى . لقد أخطأ أتباع أرسطو حين حصروا عدد العقول في عشرة عقول فقط . كما أخطأوا بالمثل في إحصائهم لمقولات الفكر فليس لمكانات النور الأولى نهاية . والكون بكل ما يتصف به من تنوع إنما هو تجل جزئي لذات غير متناهية ، وراه . ومن ثم فإن مقولات أرسطو صحيحة من حيث كونها إضافية محضة . ومن المستحيل بالنسبة للفكر الإنساني بإدراكه المحدود أن يحيط بكل التنوع غير المحدود للمقولات التي بمقتضاها ينير النور الأولى ما ليس منيراً . على أننا نستطيع أن نميّز بين هذين الإشراقين التاليين للنور الأولى :

١- **النور المجرد** : (أى العقل الكلى ، والعقل الجزئى) ، ليست له صورة ، ولا يصبح أبداً صفة لشيء آخر غير نفسه (الجوهر) ، وتتولد منه سائر الأشكال المختلفة للنور: النور الواعى جزئياً ، والنور الواعى ، والنور الواعى بنفسه ، وهى تختلف بعضها عن بعض فى درجة الإضاءة ، وهو ما يتحدد بقرنها أو بعدها النسبى من المبدأ الأول لوجودها . والعقل الجزئى أو النفسى إنما هما نسخة باهتة ، أو بالأحرى انعكاس بعيد للنور الأولى .

والنور المجرد يعرف لنفسه بنفسه ، وهو ليس بحاجة إلى « غير الأنا » لكى يبرهن على وجوده بنفسه لنفسه . ومن ثم فإن ذات النور المجرد هى الوعى أو معرفة الذات ، كما أنه يتميز عن نفى النور .

٢- **النور العارض** : (وهو صفة) ، وهو نور له صورة ، ومقدوره أن يصبح صفة لشيء آخر غير نفسه (كنور النجوم ، أو النور الذى يجعل الأجسام الأخرى قابلة للرؤية) . إن النور العارض ، أو بمعنى أصح النور المحسوس إنما هو انعكاس بعيد للنور المجرد ، وبسبب بعده فقد شدته أو حرم من طابع جوهر مبدئه . إن عملية الانعكاس هى فى الحقيقة عملية إضعاف ، وتفقد التجليات المتواترة شدتها بالتدريج إلى أن نصل — فى سلسلة الانعكاسات — إلى تجليات أقل شدة فتفقد طابعها المستقل كلية ، ولا يمكن أن يكون لها وجود إلا بالانضمام إلى شيء آخر غيرها . هذه التجليات تشكل النور العارض ، وهى صفة ليس لها وجود مستقل . ومن ثم ، فالعلاقة بين النور العارض والنور المجرد علاقة بين العلة والمعلول ، غير أن المعلول ليس بشيء متميز تماماً عن علته ، بل هو تحول ، أو شكل أضعف لليلة المفروضة ، ولا يمكن أن تكون هناك علة للنور العارض سوى النور المجرد (كماهى الجسم المضاء نفسه على سبيل المثال) . ولأن النور العارض ممكن الوجود وقابل تماماً للسلب ، لذا فإنه يمكن عزله عن الأجسام دون أن يطرأ أى تغيير على طابعها . وإذا كان جوهر أو ماهية الجسم المنير علة للنور العارض ، فلن يكون هناك فصل للنور عن الجسم المنير ، ولا يمكننا أن نتصور وجود علة غير فاعلة (٢٨) .

من الواضح الآن أن شيخ الإشراق يوافق مفكرى الأشاعرة فى زعمهم بأن لا وجود للهوىولى الأولى التى قال بها أرسطو؛ رغم أنه يسلم بضرورة وجود نفى

النور— أى الظلمة — والظلمة موضوع النور. وفضلاً عن هذا فهو يتفق مع الأشاعرة في مقولاتهم بنسبية كل المقولات عدا الجوهر والعرض . لكنه يصحح نظرهم الخاصة بالمعرفة لدرجة أنه يقر بعنصر فاعل في المعرفة الإنسانية . إن علاقتنا بموضوعات معرفتنا ليست مجرد علاقة الفعالية تماماً ، فالنفس الفردية ، لكونها لنفسها نوراً ، تدبر الموضوع أثناء فعل المعرفة ، والعالم عنده صنع واحد فقال ، فعله الإنارة أو الإشراق . لكن هذه الإنارة — من وجهة نظر فكرية محتمة — هي تعبير جزئى فقط عن لا تناهى النور الأولى ، الذى يستطيع أن يدير بمقتضى قوانين أخرى غير معلومة لنا . إن مقولات الفكر غير متناهية ، وفكرنا يتعامل مع القليل منها فحسب . ومن ثم فإن الشيخ ، من وجهة نظر الفكر الاستدلالي ، ليس ببعيد عن النظريات الإنسانية الحديثة .

ب — علم الكون : Cosmology

إن كل ما ليس نوراً يسميه مفكرو الإشراق « الكم المطلق » أو « المادة المطلقة » . وهو مجرد مظهر آخر فحسب لإيجاب النور . كما أنه ليس مبدأ مستقلاً ، كما يزعم — خطأ — تلاميذ أرسطو أن الحقيقة التجريبية لتبدل العناصر الأولية فيما بينها تشير إلى أن هذه المادة الأساسية المجردة — بدرجاتها المتفاوتة الكثافة — هي التى تشكل الدوائر المختلفة للوجود المادى .

ومن ثم ، ينقسم أصل كل الأشياء إلى نوعين :

١ — ما وراء المكان — وهو الجوهر الكدر — أو الجزء الذى لا يتجزأ (الماهية عند الأشاعرة) .

٢ — ما هو موجود بالضرورة فى المكان ، وهو أشكال الظلمة ، كالوزن والرائحة والطعم .

ومن اجتماعهما تتشكل الخصائص الذاتية للمادة المطلقة ، فالجسم المادى صورة لامتزاج الظلمة بالجوهر الكدر وقد أصبحت مرئية أو منيرة بفضل النور

المجرد . ولكن ما سبب الصور المختلفة للظلمة ؟ إنها — مثل صور النور — تدين بوجودها للنور المجرد ، وإشراقاتها المختلفة تسبب تعدد مراتب الوجود وتكثرتها . إن الصور التي تبني الأجسام تختلف كل واحدة منها عن الأخرى ، ولا توجد في ذات المادة المطلقة . ولتماثل الكم المطلق مع المادة المطلقة ، ووجدت هذه الصور في ذات المادة المطلقة ، لأصبحت كل الأجسام متماثلة باعتبارها صوراً للظلمة . إلا أن التجربة اليومية تدحض هذا ؛ فلا شك أن سبب صور الظلمة ليس هو المادة المطلقة ، ولما كان اختلاف الصور لا يمكن أن يعزى إلى سبب آخر ، مما يستلزم أن يكون نتيجة لتجليات النور المجرد . إن صور النور — شأنها في ذلك شأن صور الظلام — تدين بوجودها للنور المجرد . والعنصر الثالث للجسم المادي — أى الجوهر الكدر أو الجزء الذى لا يتجزأ — ليس إلا مظهراً من مظاهر إيجاب النور .

ومن ثم ، فالجسم ككل متوقف تماماً على النور الأولى ، والكون كله في الحقيقة سلسلة مستمرة من دوائر الوجود ، وكلها تعتمد على النور الأصلى ، والأقرب منها إلى المبدأ تتلقى تجليات وأنوار أكثر من تلك الأكثر بعداً . وكل تنوعات الوجود في كل دائرة ، بل والدوائر نفسها ، تتلقى النور عبر عدد غير محدود من التجليات الوسيطة ، وهى تحفظ بعض صور الوجود بعون من « النور الواهى » (كما في حالة الإنسان ، والحيوان ، والنبات) ، وبعضها بغير عون منه (كما في حالة المعادن والعناصر الأولية) . إن هذا المنظر الرحب الفسيح من الكثرة للتنوع غير المحدود في شدته للإشراقات المباشرة وغير المباشرة لتجليات النور الأولى . والأشياء تتغذى بأنوارها الخاصة التى تتحرك نحوها باستمرار ، بجذبة العاشق ، لكى ترتوى بالمزيد والمزيد من النبع الأصلى للنور . فالعالم قصة حب خالد ، وتنقسم العوالم المختلفة للوجود على النحو التالى :

١ — عالم العقول — أصل الأفلاك

عالم النور الأولى :

٢ — عالم الروح

عالم الصورة

١ — عالم الأفلاك

عالم الصورة المثالية

٢ — عالم العناصر

عالم الصور المادية

أ — الأفلالك
ب — العناصر ;
أ — العناصر البسيطة
ب : العناصر المركبة :

١ — العناصر البسيطة
٢ — العناصر المركبة :
مملكة المعادن
مملكة النبات
مملكة الحيوان

١ — مملكة المعادن
٢ — مملكة النبات
٣ — مملكة الحيوان

علينا الآن بعد أن بينا — على وجه الإجمال — الماهية العامة للوجود أن نفحص عمل الكائنات بشكل أكثر تفصيلاً فكل ما ليس نوراً ينقسم إلى قسمين :

(١) أزلى ، أى العقول ، والأرواح ، والأجرام السماوية ، والأفلالك ، والعناصر البسيطة والزمان ، والحركة .

(٢) ممكن الوجود ، أى مركبات العناصر المختلفة ، إن حركة الأفلالك أزلية ، وبها تتشكل مختلف دوائر الكون ، وسببها يرجع إلى الرغبة الشديدة للنفس الفلكية في أن تتلقى تجلياً من مصدر كل نور . والمادة التى منها بنيت الأفلالك بريثة تماماً من أثر العمليات الكيماوية ، وهى العمليات المتعلقة بصور من صور ما ليس نوراً أكثر أكثر كثافة . وكل فلك له مادته الخاصة به وحده ، كذلك تختلف الأفلالك بعضها عن بعض في اتجاه حركتها . والاختلاف تفسره حقيقة أن الحبيب — أى الإشراق والبتنوير الممد بأسباب الحياة — يختلف في كل حال . والحركة عنض من عناصر الزمان ، وقد وضع التمييز بين الماضى والحاضر والمستقبل لمجرد التبسيط ليس إلا ، لكن هذا التمييز لا وجود له في ماهية الزمان (٢٩) ونحن لا نستطيع أن ندرك بداية للزمن ، لأن البداية المفترضة لا بد أن تكون نقطة من الزمن نفسه ، ومن ثم كان كل من الزمان والحركة أزلياً .

وهناك ثلاثة عناصر أولية هي : الماء والتراب والرياح . والنار— عند الإشرافيين — ليست سوى ربيع محرقة ، إن ارتباط هذه العناصر— تحت مؤثرات فلكية مختلفة— يتخذ صوراً مختلفة ؛ كالسيولة والغازية والصلابة ، وهذا التحول للعناصر الأصلية ينشئ عملية « الكون والفساد » الذي يسرى في دائرة « اللانور » بأسرها ، رافعاً مختلف صور الوجود إلى الأعلى فالأعلى ، دافعاً بها أقرب فأقرب إلى قوى التنوير . إن كل ظواهر الطبيعة ، كالمطر ، والسحاب ، والبرق ، والشهاب الشاقب ، هي أعمال مختلفة لهذه القوة الباطنية للحركة ، وهي تُفسَّر بتأثير النور الأولي المباشر أو غير المباشر على الأشياء ، وهو تأثير يختلف من شيء لآخر تبعاً لصلاحيته لتلقى قدر أقل أو أكثر من الإشراق والإنارة . خلاصة القول أن الكون رغبة مجسمة ، وشوق متبلور إلى النور .

لكل هل العالم أزلي قديم ؟ .. إن العالم مظهر لقوة التنوير التي هي كامنة في الماهية الأصلية للنور الأولي . ومن ثم فإن العالم لما كان مظهراً كان قائماً بغيره فحسب ، وبالتالي لا يكون أزلياً لكنه أزلي بفهوم آخر . فكل الدوائر المختلفة للوجود توجد بسبب تجليات النور النهائي وأشعته ، وبعض التجليات أزلية مباشرة ، بينما هناك تجليات أخرى أكثر ضعفاً ، وهي تلك التي يعتمد ظهورها على اجتماع التجليات والأشعة الأخرى ، ووجودها ليس أزلياً بنفس معنى وجود التجليات السابقة عليها والتي أدت إلى وجودها . فوجود اللون ، على سبيل المثال ، ممكن بالمقارنة بالشعاع الذي يظهر اللون حين يوضع جسم مظلم أمام جسم مبيد . ومن ثم فالكون ، وإن كان ممكن الوجود باعتباره مظهراً ، فهو أزلي باعتبار الطابع الأزلي لمصدره .

إن الذين يقولون بحدوث الكون يبنونه على فرضية استقراء تام ، ومجرى استدلالهم على النحو التالي :

١— كل واحد من الأحباش أسود

∴ كل الأحباش سود

٢— كل حركة بدأت في لحظة محددة

∴ كل الحركات ينبغي أن تبدأ على نفس النحو .

لكن هذا النمط من الاستدلال فاسد ، ومن المستحيل تماماً تبرير المقدمة الكبرى . فلا أحد يستطيع أن يجمع كل الأحباش في الماضي والحاضر والمستقبل في لحظة واحدة من الزمن ، فمثل هذه القضية الكلية مستحيلة ، ومن العبث أن نستنتج من مشاهدة أفراد الأحباش ، أو من الشواهد الخاصة بالحركة ، أن كل الأحباش سود ، وأن كل حركة كان لها بداية في الزمان .

جـ - علم النفس :

الحركة والنور ليسا متلازمين في حالة الأجسام ذات الطبقة الأدنى . فقطعة الحجر ، على سبيل المثال — وإن كانت منيرة وظاهرة للعيان — فإن قوة الحركة الذاتية غير مودعة فيها . على أننا كلما ارتفعنا في سلم الوجود ، وجدنا أجساماً ذات طبقة أعلى ، أو كيانات يتوافق فيها كل من الحركة والنور سوياً . ويجد النور المجرد أفضل مستقر له في الإنسان .

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو ما إذا كان النور المتفرد المجرد — وهو ما نسميه بالنفس الإنسانية — قد وجدت أو أنها لم توجد قبل ملازمها الجسماني ؟ إن مؤسس الفلسفة الإشراقية يحدو حدواً بيننا فيما يتعلق بهذا السؤال ، ويستخدم الاستدلالات نفسها لكي يبين أنه لا يمكن القول بأن الأنوار المتفردة المجردة قد وجدت من قبل توجدات كثيرة من النور ، وليس بوسعنا أن نطبق المقولات المادية للوحدة والكثرة على النور المجرد ، لأنه في ماهيته الأصلية لا هو واحد ولا هو كثير ، وإن بدا وكأنه كثير بسبب قابليته للإنارة فيما يلزمه من ماديات .

والعلاقة بين الجسم والنور المجرد ، أو النفس ، ليست علاقة العلة بالمعلول ، وإنما رابطة الاتحاد بينهما منشؤها المحبة . والجسم الذي يتوق إلى النور يتلقاه عبر النفس ، لأن فطرته لا تسمح باتصال مباشر بينه هو نفسه وبين مصدر النور ، لكن النفس لا تستطيع أن تنقل النور الذي تتلقاه مباشرة إلى جسم مظلم صلب ، إذ هو باعتبار ما ينطوي عليه من صفات يقف في الناحية المضادة للوجود ، ولكي يرتبط أحدهما بالآخر يحتاجان إلى وسيط بينهما ، أو إلى شيء يقف في منتصف الطريق

بين النور والظلمة . هذا الوسيط هو النفس الحيوانية ، وهى بخار حار لطيف شفاف تتخذ لنفسها مستقراً فى التجويف الأيسر من القلب ، لكنها تجول أيضاً فى سائر أجزاء البدن . ولأن النفس الحيوانية تتماثل جزئياً مع النور ، نجد الحيوانات البرية — فى الليالى المظلمة — تسارع إلى النار المحرقة بينها تغادر الحيوانات البحرية مقرها لتستمتع — من فوق سطح الماء — بمشاهدة المنظر الخلاب للقمر .

ومن ثم فإن المثل الأعلى هو العروج فى سلم الوجود ، لتلقى المزيد والمزيد من النور الذى يهب بالتدرج حرية كاملة من عالم الصور . ولكن كيف يمكن تحقيق هذا المثل الأعلى ؟ بالمعرفة والعمل ؛ فمن تبدل الفهم والإرادة ومن اتحاد العمل والتأمل ، يتحقق للإنسان مثله الأعلى . غير موقفك من الكون ، واتخذ خط السلوك الذى يقتضيه هذا التغيير .

ويجدر بنا الآن أن نضع النظر — على وجه الإجمال — فى هاتين الوسيلتين من وسائل تحقيق المثل الأعلى للإنسان .

أ — المعرفة : متى ما اشترك النور المجرد مع كائن حى أعلى حقق تطوره بفعل ملكتين خاصتين : هما قوى النور ، وقوى الظلمة ؛ وقوى النور هى الحواس الخارجية الخمس ، والحواس الباطنة الخمس ، وهى : الشعور ، والتصور ، والتخيل ، والفهم ، والذاكرة . بينما قوى الظلمة هى قوى الغنى ، والمضم وغيرهما . على أن مثل هذا التقسيم للملكات هدفه التسهيل ليس إلا . « إن ملكة واحدة تستطيع أن تكون مصدراً لكل الأفعال » (٣٠) . ولا وجود إلا لقوة واحدة فقط وسط المخ ، رغم أنها تتخذ لنفسها أسماء مختلفة باختلاف وجهات النظر . والذهن وحده واحد ، وإن كان يعد — على سبيل التسهيل — متكثراً . والقوة الكامنة فى وسط المخ ينبغى أن تكون منفصلة عن النور المجرد الذى هو كنه الذات الإنسانية . ويبدو فيلسوف الإشراق وكأنه يفرق بين العقل الفعال والنفس التى هى أساساً غير منفصلة ، وهو يقول — بالإضافة إلى ذلك — بأن كل الملكات المختلفة متصلة بالنفس على نحو خفى .

على أن أكثر النقاط أصالة فى سيكلوجية العقل عنده ، هى نظريته الخاصة بالإبصار (٣١) ؛ فشعاع النور الذى من المفروض أن يخرج من العين يجب أن يكون إما

جوهراً أو صفة ، فلو كان صفة لما أمكن نقله من جوهر (العين) إلى جوهر آخر (الجسم المائى) . وبالعكس لو كان جوهراً لتحرك بحكم الشعور أو اندفع بحكم طبيعته الخاصة . والحركة بحكم الشعور تجعله حيواناً يدرك الكائنات الأخرى ، وفي هذه الصورة لن يكون الإدراك الإنسانى من فعل الإنسان بل من فعل الشعاع . ولو كانت حركة الشعاع صفة لما هيته لما كان هناك سبب لكون حركته تسير في اتجاه واحد وليس في كل الاتجاهات . ومن ثم لا يمكن القول بأن شعاع النور يخرج من العين ، ويزعم تلاميذ أرسطو أنه في عملية الإبصار تنطبع صور الأشياء على العين . وهذه الفكرة بدورها خاطئة ، لأن صور الأشياء الكبيرة لا يمكن أن تنطبع في فضاء صغير . والحقيقة هي أنه متى عرض شيء للعين ، ولم يكن هناك حائل بين الشيء وبين الإبصار السليم ، وكان العقل مستعداً للإدراك ، يجب أن تحدث عملية الإبصار ، فهذا هو قانون الأشياء ، « إن كل إبصار إشراق ، ونحن نرى الأشياء في الله » . وقد فسر « بركلى » (٣٢) نسبة إدراكنا البصرية لكى يبرهن على أن الله هو الأساس النهائي لكل الأنكار . ويقصد فيلسوف الإشراق إلى نفس الغاية ، رغم أن نظرية الإبصار عنده ليست تفسيراً لعملية الرؤية بقدر ما هي طريقة جديدة لبحث حقيقة الإبصار .

وفضلاً عن الحس والعقل فإن هناك مبدأ آخر للمعرفة يسمى « الذوق » أى الإدراك الباطنى الذى يدرك عوالم الوجود غير الزمانية وغير المكانية . إن دراسة الفلسفة ، أو اعتياد التفكير في المعانى المجردة ، بالإضافة إلى ممارسة الفضائل ، كل ذلك في شأنه أن يؤدي إلى ممارسة الفضائل ، وإلى تنمية هذه الحاسة الخفية ، التى تؤيد وتصحح نتائج عمل العقل .

ب- الفعل : الإنسان من حيث كونه كائناً فاعلاً يملك القوى المحركة التالية :

- ١) العقل أو الروح الملكوتية ، مصدر الذكاء ، والتمييز وحب المعرفة .
- ٢) النفس البهيمية ، وهى مصدر الغضب ، والشجاعة ، والسيطرة ، والطموح .
- ٣) النفس الحيوانية ، وهى مصدر الرغبة والجوع ، والشهوة الجنسية .

والقوة الأولى تقود إلى الحكمة ، بينما الثانية والثالثة إذا ما حكهما العقل
تفضيان إلى الشجاعة والعفة ، والاستخدام المتوافق لهذه القوى الثلاث يفضى إلى
فضيلة العدالة . إن إمكانية التقدم الروحي بفعل الفضيلة يشهد على أن هذا العالم
هو أفضل عالم ممكن ، والأشياء — على النحو الذى وجدت به — لا هي خير
ولا هي شر ، إن الاستخدام السىء لها أو ضيق النظر بشأنها هو الذى يجعلها
كذلك . ومن هنا ، لا يمكن إنكار حقيقة الشر ، فالشر موجود ، لكنه أقل بكثير فى
الكم من الخير ، فالشر منحصراً فحسب فى جزء من عالم الظلام ، بينما توجد أجزاء
أخرى من « الكون » بريئة تماماً من دنس الشر ، إن التشكك الذى ينسب وجود
الشر إلى القدرة الخالقة لله يفترض وجود تشابه بين الفعل الإنسانى والفعل
الإلهى ، وبغفل عن أنه لا شيء موجود يكون حراً ، فى مفهوم التشكك للكلمة ،
إن الفعل الإلهى لا يمكن اعتباره خالقاً للشر بنفس المعنى الذى ندرکه لبعض صور
الفعل الإنسانى على أنه سبب للشر (٣٣) .

فبالإتحاد بين المعرفة والفضيلة إذن تحرر الروح نفسها من عالم الظلمة ، وكلما
عرفنا المزيد عن ماهية الأشياء اقتربنا أكثر وأكثر من عالم النور ، وازدادت مهبنا
لذلك العالم أكثر فأكثر ، إن مراحل التطور الروحي لا حدود لها ، إذ لا حدود
لمدارج المحبة . ومن ثم فإن المراحل الرئيسية على النحو التالى :

- ١ — مرحلة « الأنا » فى هذه المرحلة يكون الإحساس بالشخصية شديداً
لغاية ، وتنبع الأفعال الإنسانية من الأنانية عامة .
- ٢ — مرحلة « لست أنت موجوداً » و ينجذب الإنسان فيها تماماً إلى
أعماق نفسه بحيث يغيب تماماً عن كل شيء خارجى .
- ٣ — مرحلة « لست أنا موجوداً » وهى مرحلة تالية بالضرورة للمرحلة
السابقة .
- ٤ — مرحلة « أنت موجود » وهى تعنى النفى المطلق « للأنا » وإثبات
« أنت » وهو ما يعنى التفويض الكامل للإرادة الإلهية .
- ٥ — مرحلة « أنا لست موجوداً ، وأنت موجود » وهى النفى الكامل
لحدى الفكر — بمعنى أنها « وعى كونى » .

وكل مرحلة من هذه المراحل تتميز بالتفاوت فيما بينها من حيث زيادة درجة الإشراق أو نقصانها ، وهو الإشراق الذى يكون مصحوباً ببعض الأصوات التى لا يمكن وصفها . إن الموت لا يضع نهاية للرقى الروحى للنفس ، والنفوس الفردية لا تتحد بعد الموت فى نفس واحدة ، لكنها تختلف دائماً بعضها عن بعض ، وهو التناسب الذى حصلته وقت أن كانت مصاحبة لأجسامها المادية . إن فيلسوف الإشراق يتنبأ بنظرية « لاينز » الخاصة « باتحاد الآحاد غير القابلة للتمييز » ويدعى أنه لا يمكن أن تكون هناك نفسان متماثلتان تماماً (٣٤) .

وعندما تتلاشى الوسيلة المادية التى تستخدمها النفس بفرض تحصيل الإشراق بالتدريج فمن المحتمل أن تتخذ لها جسداً آخرى يكون مناسباً لتجاربها السابقة . وترتفع أعلى ثم أعلى فى الدوائر المختلفة للوجود ، وهى تتخذ لنفسها صوراً تختص بكل دائرة من هذه الدوائر، إلى أن تبلغ غايتها ، وهى حالة النفس المطلق . ومن المحتمل أن تعود بعض النفوس إلى هذا العالم لتعويض نقصها (٣٥) . إن مذهب التناسخ لا يمكن إثباته أو نفيه من وجهة نظر منطقية بحتة ، رغم أنه يمكن نظرياً لتفسير قدر النفس فى المستقبل . وكل النفوس ترحل باستمرار تجاه مصدرها المشترك ، وهو المصدر الذى يرتد إليه الكون كله حينما ينتهى هذا الرحيل ، ويبدأ دورة أخرى للوجود سوف يتكرر فيها — من جميع النواحي — تاريخ الدورات السابقة .

تلك هى فلسفة الشهيد الإيرانى الكبير ، وهو بحق أول منظر إیرانى يتعرف على العناصر الحقة فى كل مظاهر الفكر الإیرانى ، و يدعجها ببراعة فى نظامه الخاص . إنه يقول بوحدة الوجود ، إذ هو يعرف « الله » بأنه مجموع كل الوجود الحسى والتصورى (٣٦) . والعالم عنده — على خلاف ما يراه أسلافه من الصوفية — شىء حقيقى ، والنفس الإنسانية فردية متميزة . وهو يتفق مع فقهاء السنة فى قوله بأن العلة النهائية لكل ظاهرة هى النور المطلق الذى يشكل إشراقه وتحليه الجوهر الأصلى للكون .

وهو ينهج نهج « ابن سينا » فى علم النفس . لكن معالجته لهذا الفرع من العلم أكثر عناية بالتصنيف واعتماداً على التجربة .

وهو فيلسوف أخلاقي تلميذ لأرسطو؛ فهو يشرح و يوضح مذهبه القائل بالوسطية بكثير من التعمق والشمول . وهو - فوق هذا - يعدل « الأفلاطونية الحديثة » التقلدية ويحورها إلى منهج للفكر فارسي تماماً ، وهو منهج لا يقترب فحسب من أفلاطون ، بل يفضي طابعاً روحياً على الثنوية الفارسية القديمة . ولم يظهر من بين المفكرين الإيرانيين من كان أكثر منه وعياً بضرورة شرح جميع جوانب الوجود المعنى إيماء إلى أصوله الأساسية ، وهو يميل دائماً إلى التجربة ، و يبذل أقصى ما في وسعه لتفسير حتى الظاهرة الجسمية في ضوء نظريته الخاصة بالإشراق . وفي منهجه الفلسفي حققت « عينية الوجود » ، والتي كانت قد استهلكست تماماً بالإفراط في الطابع الباطني لمذهب « وحدة الوجود » الصارم - حققت مكانتها من جديد؛ فتعرضت لفحص دقيق ، وحظيت بتفسير جامع . ولا عجب إذن في أن هذا المفكر المتعاد الدكاء قد نجح في تأسيس نظام من الفكر ظل على الدوام يخلب الألباب جامعاً بين العقل والعاطفة في توافق تام ، لقد كان ضيق النظر عند معاصريه هو الذي جعله يلقب « بالمقتول » ، بمعنى أنه لم يكن جديراً بأن يعد « شهيداً » غير أن الأجيال التالية من الصوفية والفلاسفة أخذت توليه أكبر قدر من التقدير والاحترام .

و يتعين على هنا أن أشير إلى صورة من صور الخط الإشراقي للتفكير أقل روحانية ، يصف النفس (٣٧) مرحلة من مراحل التفكير الصوفي قد ارتدت إلى الثنوية المادية المانوية ، و يزعم مؤيدو هذه الفكرة أن كلاً من النور والظلمة ضروري للآخر . وهما في الحقيقة نهران يمتزجان سوياً كما تمتزج المادة الذهنية واللبن (٣٨) فمنها تظهر كثرة الأشياء وتعدددها . إن غاية الفعل الإنساني هي التحرر من دنس الظلمة ، وتحرر النور من الظلمة يعني وعى النور بذاته باعتباره نوراً .



(٢) الحقيقة باعتبارها فكراً : الجبلى

ولد الجبلى - كما يقول هو نفسه فى أحد أبياته الشعرية - سنة ٧٦٧ هـ ، وتوفى سنة ٨١١ هـ ولم يكن كاتباً غزير الإنتاج كالشيخ عبيى الدين بن عربى ، الذى يبدو أن طريقته فى التفكير قد أثرت تأثيراً كبيراً على تعليم الجبلى ، لقد جمع فى نفسه الخيال الشعرى والنبوغ الفلسفى ، لكن شعره لم يكن إلا أداة لنقل تعاليمه الصوفية والميتافيزيقية . ومن بين ما أخرجه من كتب ، تعليقه على كتاب « الفتوحات المكية » للشيخ عبيى الدين بن العربى ، وشرحه لـ « بسم الله » وأثره الشهير « الانسان الكامل » الذى طبع فى القاهرة .

وهو يقول بأن الجوهر الخالص أو البسيط هو الشئ الذى تطلق عليه الأسماء وتنسب إليه الصفات ، سواء كان موجوداً فى الواقع أو فى الخيال . وينقسم الموجود إلى قسمين :

(١) الوجود المطلق أو الوجود الخالص - (أى الموجود الخالص) - وهو الله .

(٢) الوجود المركب من العدم ، وهو الخلق أو الطبيعة .

وذاة الله ، أو الفكر الخالص ، لا سبيل إلى إدراكها ولا يمكن للألفاظ أن تعبر عنها ، لأن المعرفة تستلزم النسبة ، وذاة الله فوق كل نسبة . لكن العقل يطير فى فضاء بسيط لا متناه ، ويمزق حجاب الأسماء والصفات ، ويتجاوز المجال الفسيح للزمان والمكان فيدخل إقليم العدم ، وهناك يدرك أن جوهر الفكر الخالص وجود ما هو عديم ، أى جامع للمتناقضات (٣٩) . وله (عرضان) : الحياة الأبدية فى الزمن الماضى بأسره ، والحياة الأبدية فى الزمن المستقبل كله . وله (صفتان) : الحق والخلق . وله (تعريفان) : غير القابل للخلق ، والقابل للخلق . وله (اسمان) : الله والإنسان ، وله (وجهان) : ظاهر (هذه الدنيا) وباطن (الحياة

الآخرة) ، وله (حكمان) : الجبر والإمكان . وله (اعتباران) : فهو باعتبار غير موجود لنفسه ، وموجود بالنسبة لما ليس به نفسه . وباعتبار آخر موجود لنفسه ، وغير موجود لما ليس هو نفسه .

و يستول إن الاسم يثبت المسمى في الوجود ، ويعبوره في الوجود ، ويعرضه في الحس والوجدان ويحفظه في الذاكرة . الاسم هو خارج المسمى أو قدرته الخارجية ، بينما المسمى هو باطن الاسم أو له . وبعض الأسماء ليس لها وجود في الحقيقة لكنها توجد في الاسم فقط ، مثل « العنقاء » (وهي طائر خرافي) . إنه اسم لمسمى لا وجود له في الحقيقة . وعلى عكس « العنقاء » التي هي معدوم مطلق فإن « الله » حاضر مطلق ، رغم أنه لا يمكن لمسه ورؤيته . فالعنقاء توجد فقط في الفكر ، بينما مسمى اسم « الله » موجود في الواقع ، ويمكن أن يعرف ، كالعنقاء ، من خلال أسمائه وصفاته فحسب ، فالاسم مرآة تعكس كل أسرار الوجود المطلق ، فالاسم نور يرى الله نفسه بواسطته . والجليلى يقترب هنا من وجهة النظر « الإسماعيلية » التي تقول بأننا ينبغي أن نبحث عن المسمى من خلال الاسم .

ولكى نفهم هذه العبارة يتعين علينا أن نتذكر المراحل الثلاث التي أحصاها الجيلاى لتطور الوجود المطلق . وهو يتصور أن الوجود المطلق ، أو الوجود الخالص يمر بثلاث مراحل حين يفصل عن مطلقته :

١ - الأحدية ..

٢ - الهوية ..

٣ - الإنسية ..

فالوجود المطلق في المرحلة الأولى لا يزال يسمى الواحد لغياب كل الصفات والعلائق ، لذا « فالأحادية » تشير إلى خطوة واحدة بعيداً عن المطلقية . وفي المرحلة الثانية لا زال الوجود الخالص بريئاً من كل التجليات . أما المرحلة الثالثة فإن الإنسية ليست سوى مظهر خارجي للهوية ، أو هي كما يعبر هيجل : انفصال ذات البارى Self-Diremption وهذه المرحلة الثالثة هي دائرة

اسم الله ، وهنا ينير ظلام الوجود الخالص ، ومع ظهور الطبيعة يصبح الوجود المطلق ذا وعى . وفضلاً عن هذا ، يقول الجيلى إن اسم « الله » مظهر لكل كمالات مختلف جوانب الألوهية . وفي المرحلة الثانية لترقى الوجود الخالص ، وكل

ما يكون نتيجة لانفصال الذات الربانية إنما كان متضمناً بالقوة في المفهوم الواسع لهذا الاسم ، الذى جعل نفسه في المرحلة الثالثة من التطور شيئاً ، فأصبح مرآة عكس « الله » فيها نفسه ، وبتبلوره تبدد كل ظلام الوجود المطلق .

وفي مقابل هذه المراحل الثلاث لتطور المطلق ، فإن للإنسان الكامل ثلاث مراحل للمجاهدة الروحية ، لكن عملية الارتقاء — في حالة الإنسان الكامل — ينبغي أن تكون معكوسة ، لأن عملية ارتقائه عملية عروج وارتقاء ، بينما كان الوجود المطلق قد مارس أصلاً عملية هبوط . والإنسان في المرحلة الأولى من رقيه الروحي ، يفكر في الاسم ، ويدرّس طبيعته التي انطبع بها ، وهو في المرحلة الثانية يخطو نحو دائرة الصفات ، وفي المرحلة الثالثة يدخل دائرة الذات . وهناك يصبح الإنسان الكامل ، وتصبح عينه عين الله ، وكلمته كلمة الله ، وحياته حياة الله ، أى أنه يشارك في الحياة العامة للطبيعة ، و يعلم سر حياة الأشياء .

والآن علينا أن ننتقل إلى طبيعة الصفة . إن تصوره لهذه المسألة الشيقة في غاية الأهمية ، لأن مذهبه هنا يختلف كلية عن نظرية المثالية الهندية . فهو يعرف الصفة بأنها الوسيلة التي تعطينا معرفة بحالة الأشياء (٤٠) . و يقول في موضوع آخر إن تمييز الصفة عن الحقيقة الحاملة يصدق فقط في عالم التجليات والظواهر ، لأن كل صفة في هذا العالم تعد شيئاً آخر غير الموصوف الذى يفترض أنها جزء لا يتجزأ منه . هذه الغيرية ناتجة عن وجود الاتصال والانفصال في عالم التجليات ، لكن هذا التمايز لا وجود له في إقليم الباطن ؛ إذ لا وجود هناك لا اتصال أو انفصال . و ينبغي أن نلاحظ مدى الاختلاف الواسع بين « الجيلانى » وبين المدافعين عن مذهب « مايا » . فهو يؤمن بأن للعالم المادى وجوداً حقيقياً ، إنه ، بلا شك ، القشرة الخارجية للوجود الحقيقى ، ومع أنه قشرة خارجية فإنه لا يقل في حقيقته عن الوجود الحقيقى ، وعلة العالم الظاهرى — عنده — ليست هي ذات حقيقية مختفية وراء مجموعة من الصفات والأعراض ، بل هو تصور خلقه الذهن لكى لا تكون هناك صعوبة في فهم العالم المادى . إن بركلى وفيخته يتفقان مع الجيلانى إلى هذا الحد ، إلى أن فكرته تقوده إلى أخص خصائص نظرية « هيجل » ، أى تطابق الفكر والوجود . والجيلانى يعلق صراحة في الفصل السابع والثلاثين من الجزء الثانى من كتابه « الإنسان الكامل » . أن الخيال هو المادة التي تشكل منها

هذا الكون ، وأن الفكر والخيال والإدراك هي المادة التي بنيت منها الطبيعة . وهو يؤكد على هذه النظرية قائلًا : « ألا تمنع النظر في اعتقادك الخاص ؟ أين الحقيقة التي يقال إن الصفات الإلهية كامنة فيها ؟ إنها ليست إلا الخيال » (١) . ومن ثم ، فالطبيعة ليست إلا خيالاً متبلوراً .

وهو يسلم من أعماق وجدانه بالنتائج التي توصل إليها « كانت » في كتابه « العقل الخالص » لكن الجيلاني على عكس « كانت » — يجعل من هذا الخيال نفسه جوهر الكون ، فعنده أن « الشيء في ذاته » الذي قال به « كانت » عدم محض ، فلا شيء وراء مجموعة الأعراض ؛ فالأعراض هي الأشياء الحقيقية ، والعالم المادى هو الصورة الخارجية للوجود المطلق ليس إلا . إنها الذات الأخرى للوجود المطلق ، وهي ذات أخرى تدين بوجودها لقوة التفريق في طبيعة المطلق نفسه . إن الطبيعة خيال الله ، وهي شيء ضرورى ليعرف الله به نفسه .

وبينا يسمى هيجل مذهبه تطابق الفكر والوجود ، يسمى الجيلي مذهبه تطابق العرض والحقيقة ، ويجب أن نذكر أن عبارة المؤلف « عالم الأعراض » وهي العبارة التي يستخدمها للدلالة على العالم المادى تعد مضللة على نحو ما ، فما يدعيه حقيقة هو أن امتياز العرض والحقيقة إنما هو امتياز ظاهرى مجرد ، ولا وجود له قطعاً في طبيعة الأشياء . وهو مفيد ، لأنه يسهل فهمنا للعالم المحيط بنا ، لكنه ليس بمحققى على الإطلاق . فنسأل المصنف أن الجيلي يسلم بصدق التجريبية المثالية ، ولكن بتحفظ ، لكنه لا يسلم بقطعية التمييز . وهذه الملاحظات لا ينبغي أن تقودنا إلى فهم أن الجيلي يؤمن بالحقيقة الخارجية « للشيء في ذاته » ، إنه يؤمن بها ، لكنه يدافع عن وحدتها ، ويقول إن العالم المادى هو الشيء في ذاته ، إنه المظهر « الآخر » أو المظهر الخارجى عن الشيء في ذاته ، إن الشيء في ذاته والمظهر الخارجى عنه أو ما نتج عن انفصال ذاته كلها متماثلة في الحقيقة ، مع أننا نميز بينها لكى نسهل فهمنا للكون . ويقول : إذا لم تكن متماثلة فكيف يمكن أن تكون واحدة منها مظهراً للآخرى ؟ !

محمل القول أن الجيلاني يعنى بـ « الشيء في ذاته » الوجود الخالص المطلق ، وأنه يبحث عنه من خلال تجليه أو مظهره الخارجى . وهو يقول إننا طالما ندرك تطابق العرض والحقيقة ، فإن العالم المادى أو عالم الأعراض يبدو وكأنه حجاب ،

لكننا عندما نفهم هذه النظرية يرتفع الحجاب ، وعندئذ نرى الذات نفسها في كل مكان ، ونجد أن كل الأعراض والصفات ليست شيئاً سوانا نحن ، وتظهر الطبيعة ثمة في نورها الحقيقي ، وتزول كل غيرية ، ونكون متحدین معها (الطبيعة) ، ونحمد فينا جذوة حب الاستطلاع والبحث ، وفورة التجسس العقلي عندنا لا تلبث أن تحل محلها حالة من الطمأنينة الفلسفية . ومن أدرك هذا التطابق يرى أن الاكتشافات العلمية لا تأتي بمعلومات جديدة ، وأن الدين بما له من سيادة فوق الطبيعة ليس لديه شيء يقال . وهذا هو التحرر الروحاني .

هلم بنا الآن لننظر كيف يصنف مختلف الأسماء والصفات الإلهية التي تتجلى في الطبيعة ، والتي هي في حكم تبلور الألوهية . لقد صنفها على النحو التالي :

- ١ — أسماء الله وصفاته ، كما هو في نفسه : (الله ، الأحد ، الفرد ، النور ، الحق ، القدوس ، الحى) .
- ٢ — أسماء الله وصفاته ، كمصدر للجلال والعظمة (الكبير ، المتعال ، القادر) .
- ٣ — أسماء الله وصفاته الكمالية (الخالق ، الكريم ، الأول ، الآخر) .
- ٤ — أسماء الله وصفاته الجمالية (لم يولد ، المصور ، الرحيم ، البارئ) (مبدأ الكل) .

ولكل واحد من هذه الأسماء والصفات تأثيره الخاص الذي تنير به روح الإنسان الكامل والطبيعة . كيف تظهر هذه التجليات ؟ وكيف تصل إلى الروح ؟ هذا ما سكت الجليلي عن شرحه . وسكوته عن شرح هذه الأمور يعمل على دعم الجانب الصوفي لأفكاره ويشير إلى ضرورة وجود مرشد روحي .

وقبل أن ندرس آراء الجليلي حول الأسماء الحسنى والصفات الإلهية ، ينبغي أن نلاحظ أن تصويره عن الله — وهو التصور المتضمن في التصنيف السابق — قريب الشبه للغاية من تصور « شلاير ماخر » فبينما يحول عالم الإلهيات الألمانية كل الصفات الإلهية إلى صفة وحيدة هي « القدرة » ، يرى مؤلفنا خطراً كامناً في تصور

الله مجرداً من كل الصفات ، غير أنه يرى مع « شلاير ماخر » أن الله في ذاته وحدة غير قابلة للتغيير ، وأن صفاته « ليست إلا محض أفكار عنه بناء على وجهات نظر بشرية مختلفة ، فالتجليات المتنوعة التي تعرضها العلة الواحدة غير المتغيرة على عقولنا المحدودة تتوافق مع نظرنا إليها من مختلف جوانب منظورنا الروحي » (٤٢) وهو في وجوده المطلق يكون فوق قيد الأسماء والصفات ، لكنه حين يعطى لنفسه صورة خارجية ، ويغادر مطلقيته ، وحين تولد الطبيعة ينطبع طابع الأسماء والصفات على سدى الخلق ولحمته .

ولننظر الآن ما ذهب إليه الجيلي بشأن الأسماء والصفات الخاصة لله . فلا سم الأصيلي الأول — وهو الله — يعنى مجموعة حقائق الوجود ، ولكل حقيقة ترتبها في هذه المجموعة . ويطلق هذا الاسم على الله باعتباره الواجب الوجود وحده . إن وجود الألوهية هو أعلى تجل للوجود المطلق ، والفرق بينها أن الوجود المطلق يمكن رؤيته بالعين ، لكن « مكانه » غير مرئى ، في حين أن آثار ألوهيته مرئية ، لكن الألوهية نفسها غير مرئية . من هذه الحقيقة يتبين أن الوجود المتبلور هو الألوهية ، والطبيعة ليست بالألوهية الحقيقية ، إذن الألوهية غير مرئية ، لكن آثارها في صورة الطبيعة مرتبة للعين .. والألوهية — على حد تفسير المؤلف — هى الماء ، إن الطبيعة هى الماء المتبلور أو الثلج ، لكن الثلج ليس بماء .

وثمة برهان آخر يدل على أن مؤلفنا يذهب مذهب الواقعية الطبيعية ، أو المثالية المطلقة ، وذلك أنه يقول بأن الذات قابلة للرؤية بالعين ، لكن كل صفاتها غير معلومة لدينا في الوقت نفسه . وحتى صفاتها المعلومة لنا ليست معلومة لنا كما هى في نفسها ، إنما ظلالتها وآثارها فقط هى المعلومة . وعلى سبيل المثال ، فإن الإحسان نفسه غير معلوم ، لكن آثاره أو حقيقة إعطائه للفقراء معلوم ومشاهد . وما ذلك إلا لأن الصفات داخلية في ماهية الذات نفسها ، فإن كان إظهار الصفات في ماهيتها الحقيقية ممكناً كان انفصالها عن الذات ممكناً كذلك .

لكن هناك أسماء أخرى من أسماء الذات لله ، وهى : الأحدية المطلقة (الأحد) والأحدية البسيطة (الواحد) ؛ فالأحدية المطلقة تشير إلى الخطوة الأولى للفكر الخالص من ظلمة العمى (وهى المايا الباطنة أو الأولية في القيدانتا) متجهاً نحو نور التجلى . فرغم أن هذه الحركة لا يصاحبها أية تجليات خارجية ، فإنها تجمع

كل التجليات الخارجية في كليتها . و يقول المؤلف : أنظر إلى الجدار، فسترى الجدار كله ، لكنك لن تستطيع أن ترى الأجزاء المفردة للمادة التي تشكل تكوينه فالجدار وحدة ، لكنه وحدة تنطوي على الكثرة والتعدد ، كذلك الوجود الخالص وحدة ، لكنه وحدة هي نفسها روح الكثرة والتعدد .

والحركة الثالثة للوجود المطلق الأحدية البسيطة ، وهي خطوة مصحوبة بتجلى خارجي . إن الأحدية المطلقة منزهة عن كل الأسماء الخاصة والصفات ، أما الأحدية البسيطة فتتخذ الأسماء والصفات لكن ليس هناك تمايز بين هذه الصفات ، فكل منها تعد ذاتاً للأخرى . والأحدية البسيطة تشبه الألوهية ، لكن أسماءها وصفاتها تتميز الواحدة منها عن الأخرى ، بل وتتناقض كصفة « العفو » تناقض صفة « المنتقم » (٤٣) .

إن الخطوة الثالثة ، أو كما يقول هيجل « سفر الوجود » ، تسمى أيضاً « الرحمانية » ، إن الرحمانية الأولى — كما يقول مؤلفنا — هي ارتقاء الكون من ذاته هو وتجلى ذاته في كل ذرة كنتيجة لانفصال ذاته هو . ويزيد الجليلي هذه النقطة توضيحاً بضرب المثال ، فيقول إن الطبيعة هي الماء المتجمد والله هو الماء ، والله هو الاسم الحقيقي للطبيعة ، لأن الثلج أو الماء المتجمد مجرد تسمية مستعارة . وفي موضع آخر يسمى الماء أصل المعرفة ، والعقل ، والفهم ، والفكر ، والخيال . إن هذا المثال يقوده إلى التخلص من خطأ النظر إلى الله على أنه حال في الطبيعة ، أو دائر جار وسار عبر دائرة الوجود المادي . وهو يقول أن الحلول في الطبيعة يستلزم اختلال الوجود ، فالله ليس حالاً في الطبيعة لأنه هو نفسه عين الوجود . والوجود الخارجي وجه آخر لذات الله ، إنه النور الذي يرى به نفسه ، فثلاً يكون الله فكرة يكون موجوداً في الفكرة نفسها ، وعلى هذا النحو يكون الله موجوداً في الطبيعة .

ويمكن القول بأن الفرق بين الله والإنسان هو أن أفكار الله تتحول بنفسها إلى مادة ، وأفكارنا نحن لا تتحول .. ولعلنا نتذكر هنا أن هيجل يتخذ نفس الخط من الاستدلال لتبرئة نفسه من تهمة القول بوحدة الوجود .

إن صفة « الرحمانية » ترتبط ارتباطاً وثيقاً بصفة « الصمدانية » ، فالجيلي يعرفها بأنها مجموعة تحتاج إليها كل الموجودات ، بقوة هذا ترتوى النباتات بالماء . إن الفيلسوف الطبيعي سوف يقول نفس الشيء ولكن بعبارة أخرى ، وسوف

يتحدث عن هذه الظاهرة نفسها على أنها نتيجة لنشاط قوة خاصة من قوى الطبيعة، بينما يسميها الجيلي تجلي « الصمدانية » لكنه على عكس الفيلسوف الطبيعي لا يدافع عن القول بأن هذه غير قابلة للمعرفة ، بل يقول بأنه لا وجود لشيء وراء هذه القوة ، إنها الوجود المطلق نفسه .

وهنا نحن أولاء الآن قد فرغنا من الكلام على الأسماء الحسنى والصفات الإلهية ، وعلينا أن نشرع في بحث ماهية الوجود قبل وجود كل الأشياء .

يقول الجيلي إن النبي العربي — صلى الله عليه وسلم — سئل أين كان الله قبل الخلق ؟ فقال إن الله — قبل الخلق وجد في « العمى » ، و يتعين علينا الآن أن نشرع في بحث ماهية هذا العمى أو الظلمة الأولية . وهذا البحث ممتع بوجه خاص ، لأن الكلمة إذا ترجمت إلى المصطلح الجديد تصبح « اللا وعى » إن هذه الكلمة المفردة تشترك لدينا انطباعاً بالسبق الذي أحرزه الجيلي على المذاهب الميتافيزيقية في ألمانيا المعاصرة . فهو يقول إن اللا وعى هو حقيقة كل الحقائق ، إنه الوجود الخالص دون أية حركة نحو النزول ، إنه منزّه تماماً عن صفات الله والخلق ، وليس بحاجة إلى اسم أو صفة ، لأنه خارج عن دائرة العلاقة . إنه مميز عن الواحدية المطلقة ، لأن الاسم الآخر يطلق على الوجود الخالص في سيره نحو النزول لكي يتجلى ويظهر . على أننا ينبغي أن نتذكر أننا حين نتكلم عن أولية الله وأخرية الخلق ، لا يجب أن تفهم كلماتنا على أنها تحديد زمني إذ لا يمكن أن يكون هناك مرور زمني أو انفصال بين الله وخلق ، فالزمان ، أو الاستمرار في المكان والزمان ، هي نفسها مخلوقات . وكيف يمكن لشيء مخلوق أن يحول بين الله وخلق . وبناء عليه ، فإن كلماتنا : قبل ، وبعد ، وأين ، ومن أين ، في هذا المجال من مجالات الفكر لا تفيد بالقطع مفهوماً لزمان أو مكان ، الشيء الحقيقي يعلو على إدراك البشر ، وليست هناك مقولة واحدة من مقولات الوجود المادى يمكن أن تصدق عليه ، لأن قوانين الظواهر — كما يقول كانت — لا يمكن أن تجرى على دائرة « الشيء في ذاته »

لقد مر بنا أن للإنسان في ترقيه نحو الكمال ثلاث مراحل : المرحلة الأولى هي تأمل الاسم ، وهو ما يسميه الجيلي ، مرحلة تجلي الأسماء ، « فإذا ما تجلى الله على إنسان بالذات بواسطة نور أسمائه ، فإن الإنسان يفنى تحت تألق ذلك الاسم

الذى يأخذ بالألأباب» . وأنت حين تدعوا لله وتناديه ، فسوف تجاب الدعوة عن طريق ذلك الإنسان ، إن أثر هذا التجلى ، بلغة شوبنهاور ، تلاشى الإرادة الفردية ولكن هذا التلاشى لا يفضى إلى الموت الجسمانى ، لأن الفرد — على حد قون قابيلا — يظل حيا متحركاً كمجلة الغزل فى دورانها بعد أن أصبح متحداً مع « براكريتى » . وهاهنا يصيح الفرد قائلاً وهو فى حالة وحدة وجودية : « هى كانت أنا ، وأنا كنت هى ، وما وجد أحد يفرق بيننا » (٤٤) .

والمرحلة الثانية من المجاهدة الروحية هى ما يسميه الجيلى تجلى الصفة . هذا التجلى يجعل الإنسان الكامل يتلقى صفات الله بماهيتها الحقيقية بما يتفق وصلاحيته للتلقى — وهو ما يصنف الناس إلى طبقات مختلفة حسب ما أصابوا من النور الناتج عن التجلى — فبعض الناس ينال نصيباً من تجلى الصفة الإلهية « الحياة » ، ومن ثم يشاركون فى نفس الكون . ولهذا النور تأثير يتمثل فى الطيران فى الحيوان ، والسير على الماء ، وتبديل حجم الأشياء (كما كان دأب المسيح عليه السلام) . وعلى هذا النحو يتلقى الإنسان الكامل تجلياً من كل الصفات الإلهية ، ويحتاز دائرة الإسم ، والصفة ، ويتقدم نحو اقليم الذات ، أى الوجود المطلق .

وكما سبق أن رأينا ، فإن الوجود المطلق ، عندما يغادر مطلقيته ، يشرع فى القيام برحلات ثلاث ، وكل رحلة منها تشتمل على عملية تخصيص لكلية الجوهر المطلق ، وتظهر كل واحدة من هذه الحركات الثلاث تحت اسم جديد للذات يترك تجليه الخاص أثراً على النفس الإنسانية . وهنا تصل الأخلاق الروحانية للمؤلف إلى نهايتها : فالإنسان يصبح كاملاً ، حيث دمج نفسه مع الوجود المطلق ، أو اتصل بما سماه هيجل « الفلسفة المطلقة » : إنه يصبح النموذج الأعلى للكمال وموضوع العبادة ، والمحافظ على الكون » (٤٥) . إنه النقطة التى تتحد فيها الإنسانية والألوهية وينتج عنه ميلاد الإنسان الربانى .

كيف يصل الإنسان الكامل إلى هذه المرحلة العالية من الرقى الروحى ؟ هذا ما لا يحدنا عنه المؤلف ، غير أنه يقول إن له فى كل مرحلة تجربة خاصة لا تشوبها أبداً شائبة من شك أو شبهة ، وأداة هذه التجربة ما يسميه « القلب » ، وهى كلمة من الصعب تعريفها . وهو يقدم لنا وصفاً شاملاً للقلب ينطوى على غموض ويشرحه بقوله إنه العين التى ترى الأسماء ، والصفات ، والوجود المطلق على

التوالى . وهو مدين بوجوده لاتحاد مفعم بالأسرار بين النفس والعقل ، وهو يصبح ،
بحكم ماهيته الخاصة ، أداة التعرف على الحقائق النهائية للوجود .

و « القلب » أو المصدر الذى تسميه الفيدانتا « المعرفة العليا » يكشف
للمره الحقائق باعتبارها غير منفصلة عنه أو مباينة له . وهدف القلب مختلف
ومنفصل دائماً عن الفرد الذى يستعمل قوة العقل . لكن التجربة الروحية ، عند
صوفيّة هذه المدرسة ، ليست مستمرة ودائمة . يقول « ماتيوارنولد » (٤٦) : إن
الكشف الروحى لا يمكن أن يكون رهن مشيئتنا (٤٧) . والإنسان الربانى هو
الذى يعرف سرّ وجوده ، ويتحقق من كونه إنساناً ربانياً . لكن ما إن ينتهى هذا
التحقق الروحانى حتى يكون الإنسان إنساناً والرب رباً . ولتواصلت التجربة
واستمرت لتبّددت قوة أخلاقية كبرى ، وتقوّضت أركان المجتمع .

علينا الآن أن نلقى نظرة على مذهب الجيلى فى التثليث . لقد رأينا من قبل
الحركات الثلاث للوجود المطلق ، أو المراحل الثلاث الأولى للوجود الخالص ؛
كما سبق أن رأينا أن الحركة الثالثة قد لازمها تجلّ خارجى ، وهو الانفصال
الذاتى للوجود المطلق إلى : الله والإنسان . ويؤدى هذا الانفصال إلى وجود فجوة
يبنغى أن تُملأ بالإنسان الكامل ، الذى يشارك فى الصفات الربانية والإنسانية .
ويزعم الجيلى أن الإنسان الكامل هو الذى يحافظ على الكون ، ومن ثمّ فإن ظهور
الإنسان الكامل — فى رأيه — شرط لازم لاستمرار الطبيعة . ولذا فنّ اليسير أن
ندرك أن الوجود المطلق حين يغادر مطلقيته يعود إلى نفسه فى الإنسان الربانى ،
وبغير الإنسان الربانى لا يكون هناك وجود للطبيعة ؛ إذن لا يكون ثمة نور يرى
الله به نفسه . والنور الذى يرى الله نفسه من خلاله إنما يتولد عن قوة الاختلاف فى
طبيعة الوجود المطلق نفسه . والجيلى يعرف هذه القوة فى الأشعار التالية :

إن قلت واحدة صدقت ، وإن تقل
إثنان ، حقّ ، إنه إثنان
أو قلت لا بل إنه ثلث
فصدقت ، ذاك حقيقة الإنسان (٤٨)

فالإنسان الكامل إذن حلقة اتصال ، تتجلى عليه أسماء الذات من ناحية ، وتظهر فيه — من ناحية أخرى — الصفات الإلهية وهذه الصفات هي :

- ١ — الحياة أو الوجود المستقل .
- ٢ — العلم ، الذى هو صورة من صور الحياة ، على نحو ما يبرهن الجليلى استناداً إلى آية من آيات القرآن الكريم (٤٩) .
- ٣ — الإرادة ، أو مبدأ التخصيص ، أو تجلّى الوجود . ويعرف الجليلى الإرادة بأنها تجلّى علم الله حسب مقتضيات ذاته ، ومن هنا كانت الإرادة صورة خاصة من صور العلم . ولها تسعة مظاهر ، كلها تمثل أسماء مختلفة للمحبة ، وآخر مظهر من هذه المظاهر التسعة هو المحبة ، ففيه ينجذب المحب والمحبوب والعالم والمعلوم أحدهما إلى الآخر ويصبحان واحداً . ويقول الجليلى إن هذه الصورة من المحبة هي الذات المطلقة ، أو كما تقول المسيحية : الله محبة . والجيلى يتبّه هنا إلى خطأ القول بأن الفعل الإرادى للفرد غير معلول ، وإنما فعل الإرادة الكونية هو غير المعلول . ومن ثم فهو يتفق مع نظرية الحرية عند هيجل ، ويُعد أفعال الإنسان اختياراً وجبراً في نفس الوقت .
- ٤ — القدرة ، وهي تفصح عن نفسها في انفصال الذات ، أى التخليق . والجيلى هنا يتبنى رأياً معارضاً لرأى الشيخ محيى الدين بن عربى القائل بأن الكون قد وجد في علم الله قبل الخلق . ويقول الجليلى إن هذا يؤدى بنا إلى نتيجة لازمة هي أن الله لم يخلق الكون من العدم ، ويزعم الجليلى أن الكون — قبل وجوده كفكرة — قد وُجد في ذات الله .
- ٥ — الكلام ، أو الوجود المنعكس . فكل أمر ممكن إنما هو كلمة الله ، ومن ثم فإن الطبيعة هي الصورة المادية لكلمة الله . . . وكلمة الله أسماء مختلفة منها مثلاً : الكلام المحسوس ، مجموعة الحقائق الإنسانية ، ترتيب الألوهية ، امتداد الأحدية ، التعبير عن الغيب ، صور الجمال ، آثار الأسماء والصفات ، وموضع علم الله .

- ٦ — القدرة على سماع غير المسموع .
- ٧ — القدرة على رؤية غير المرئى .
- ١ — الجمال ، وكل ما يبدو أقلّ جلالاً فى الطبيعة (الجمال المنعكس) إنما هو جمال فى وجوده الحقيقى . فالشرإضافى فحسب ، وليس له وجود حقيقى ، والمعصية مجرد قبح إضافى .
- ٩ — الجلال ، أو الجمال فى شدته .
- ١٠ — الكمال ، وهو ذات الله التى لا يحيط بها علم ، ومن ثمّ فهى غير محدودة ولا متناهية .



الفصل الخامس

- (١) Von Kremer
- (٢) Dozy
- (٣) Merx
- (٤) Nicholson
- (٥) Browne
- (٦) وصلتنا الأنباء بأن « فالريان » قد لحقت به الهزيمة ، وأنه الآن في يد « شاپور » . إن تهديدات الفرائك ، والألمان ، والقوط ، والفرس ، وغير المتعاقب — حل حد سواء — لمدينتنا المنحلة روما » . من أفلوطين إلى فلاكوس ، نصن متضمن في كتاب فوجان « لحظات مع المتصوفة » ص ٦٣ .
- (٧) إن عنصر « الوجد » الذي يجذب بعض الأذهان قد ضرب به عرض الحائط عند المعلمين المتأخرين للأفلاطونية الحديثة ، ومن ثم أصبحت مجرد نظام من التفكير لا ينطوي على أية متعة إنسانية . يقول هو يكتار : « لقد نظر المعلمون المتأخرون لهذا المذهب إلى الوجد العمولى على أنه غير معاف الحصول عليه بل جد صعب ، وما لبث أن تطوّرهم الأمر بالتدريج إلى أن عدوه أمراً لا يمكن تحصيله على الأرض » .
- (٨) ينقل « ويبر » Weber عن « لاسن » Lassen قوله : « ترجم البيروني كتاب بتن جلى إلى العربية في بداية القرن الحادى عشر ، ويبدو أنه ترجم أيضاً « سالكهيا سوترا » وإن كانت المعلومات التى لدينا على النحو الذى تضمنه هذان الكتابان لا تتطابق مع النسخة السنسكريتية الأصلية .
- (٩) جمع الأستاذ ليكسون العشر بفات المختلفة للتصوف ، انظر : J. R. A. S , April 1906 .
- (١٠) المترجمان : أصل الأبيات بالفارسية فى المتنوى :

شادهاش أى عشق خورش سوادى ما أى طهبب علسى هاى ما
أى دواى نخوت ولساموس ما أى توأفلاطون وجالسينوس ما

(١١) يحضر جايجر Geiger السبب في تقدم البوذية بقوله «إننا نعرف أن البوذية كانت قوية في شرق إيران في الذخيرة التي تلت وفاة الاسكندر، ولقد كان لها الكثير من الأتباع حتى في طبرستان . ومن المؤكد أن عدداً كبيراً من كهنة البوذية قد وجدوا في بلخ . هذا الوضع ، الذي يحتمل أنه بدأ في القرن الأول قبل الميلاد ، قد استمر حتى القرن السابع الميلادي حين وضع ظهور الإسلام وعده حداً لتقدم البوذية في كابل وبلخ ، ويمكننا أن نقول بأن أسطورة زرادشت — عمل النحو الذي قدمه لنا الشاعر أبو منصور محمد الديققي — قد ظهرت في هذا العصر نفسه .

(١٢) عزيز بن محمد النسفي : مقصد أقصى ، مكتبة كلية تريينتي ، ورقة ٨ ب .

(١٣) أيضاً ، ورقة ١٠ ب .

(١٤) أيضاً ، ورقة ٢٣ ب .

(١٥) (المقصد الأقصى ، للنسفي ، ورقة ١٥ ب ، المترجمان : الرباعية في أصلها الفارسي هل النحو التالي :

أى در طلسب گگره گشایى سرده باوصل بزاده وز جدایى سرده
أى برلسب بحر و تشنه در خالک شده وى بر سر گنج واز گدائى سرده
نقلاً عن كتاب سير فلسفة در ايران ، لأريان پور طبع طهران ١٣٥٧ ، ص ٩١) .

(١٦) Clodd, Story of Creation.

(١٧) المترجمان : الأبيات بالفارسية من المتنوى (الجزء الرابع) :

آمده أول به اقليم جماد
وز جمادى در نباتى أوفتاد
سال ها الدر نباتى عمر کرد
وز جمادى ياد ناورد از بريد
نامدى حال نباتى هيچ ياد
جز همين مېلى كه دارد سوى آن
خاصه در وقت بهار و ضميران
همچو ميل كو دكان بامادران
سر ميل خود نداند در لبان
باز از حيوان سوى السائيش
مى كشد آن خالقى كه دانيش
همچنين از اقليم تا اقليم رفت
تاشد آكنون هائل ودانا وزفت
عقل هاى اولينش ياد نيست
هم از اين عقلش تحول كردنى است

(١٨) انظرو ويتاكر Whittaker : التعددة الحديثة ، ص ٥٨ .

(١٩) المصدر السابق ، ص ٥٧ .

(٢٠) المترجمان: أصل الرابعة بالفارسية :

آن ها كه كشمده شراب ناب اند وان ها كه به شرب مدام در محراب اند
برخسك يكى نيست ، هم در آب اند بسيدار يكى است ، هم در خواب اند

(٢١) دابستان Dabistán ، الفصل الثالث .

(٢٢) Herbert

(٢٣) Spinoza

(٢٤) Leibniz

(٢٥) انظر إردمان : Erdmann ، المجلد الأول ، ص ١٣٦٦ .

(٢٦) Bosanquet

(٢٧) محمد شريف المروى : شرح أنواريه ، المكتبة الملكية ببرلين ، ورقة ١٠ أ .

(٢٨) شرح أنواريه ، ورقة ١١ ب .

(٢٩) شرح أنواريه ، ورقة ٣٤ أ .

(٣٠) شرح أنواريه ، ورقة ٧ ب .

(٣١) أيضاً ، ورقة ٦٠ ب .

(٣٢) Berkely

(٣٣) شرح أنواريه ، ورقة ٩٢ ب .

(٣٤) شرح أنواريه ، ورقة ٨٢ .

(٣٥) أيضاً ، ورقة ٨٧ ب .

(٣٦) شرح أنواريه ، ورقة ٨١ ب .

(٣٧) المقصد الأقصى ، ورقة ٢١ (أ) .

(٣٨) المقصد الأقصى ، ورقة ٢١ (أ) .

(٣٩) عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي ، الإنسان الكامل ، الجزء الأول ، ص ١٠ .

(٤٠) الإنسان الكامل : ج ١ ص ٢٢ .

(٤١) الإنسان الكامل ، ج ٢ ص ٢٦ .

(٤٢) انظر ماتيسون Matheson's Aids to the study of German Theology p. 43

(٤٣) يبدو أن هناك شبهة شديدة بين هذه الفكرة وفكرة « البراهما الظاهر » التي وردت في الفيدانتا . فالخلاق المتشخص أو « البراجاباتي » في الفيدانتا يشكل الخطوة الثالثة للوجود المطلق أو « البراهما في نفسه » . ويبدو الجيلي وكأنه يقبل نوعين من « البراهما » أحدهما بكيف والآخر بلا كيف ، مثل شام كارا وبادارايانا . وعملية الخلق عنده هي بالضرورة سير نزولي للفكر المطلق ، الذي هو « اسات » باعتباره مطلقاً ، وهو « سات » باعتباره متجسّساً ظاهراً ومن ثم محدداً . وعلى الرغم من اتجاه الجيلي نحو الوحدة المطلقة ، فهو يميل إلى رأى مشابه لرأى

«رامانوجا» ويبدو أنه يقبل حقيقة النفس الانفرادية ، كما يبدو أنه يتصور— على عكس سامكارا— أن «أشوارا» وعبادته أمر واجب ، حتى بلوغ أعلى مراتب المعرفة .

(٤٤) الجليلي ، الإنسان الكامل ، الجزء الأول ، ص ٤٠ ، على النحو التالي :

فكنت أنا هي ، وهي كانت أنا وما

لها في وجود مفرد من يتنازع

(المترجمان)

(٤٥) الإنسان الكامل جـ ١ ص ٤٨ .

(٤٦) Mathew Arnold

(٤٧) « ليس بوسعنا حيناً أردنا أن نشعل النار الكامنة في القلوب » (ماتيو آرنولد)

(٤٨) الإنسان الكامل ، جـ ١ ص ٨ .

(٤٩) « أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها » (الأنعام

(١٢٢) .

(المترجمان)



الفصل السادس

الفكر الإيراني في العصر الحديث

عندما دخلت إيران تحت حكم الغزاة الأجلاف من التتار، الذين لا يعرفون قيمة الفكر الحر المستقل، لم تكن هناك فرصة لأى تقدم في المجال الفكرى. غير أن التصوف - بفضل ارتباطه بالدين - مضى في طريقه ينظم الأفكار القديمة في نسق لا يخلو من بعض الأفكار الجديدة أيضاً. أما الفلسفة الخالصة فقد كانت بالنسبة للتشرى شيئاً غير مستساغ، بل إن حركة التجديد والنمو في ميدان علم الفقه عانت بدورها من نكسة شديدة، إذ أن المذهب الحنفى كان يمثل بالنسبة للحاكم التشرى الجديد ذروة الفكر والنظر، وأى استنباط أو تفرع جديد يقوم على التديق في التأويل والنظر الفقهي يعد لديه أمراً غير سائغ ولا مقبول، وافتقد العلماء في سائر المذاهب التقليدية تضافرهم وتربطهم، إذ أن العديد منهم ساحوا في البلاد تاركين وطنهم بحشاً عن حياة أفضل وظروف أعون على التفكير والعمل^(١).

وفي القرن السادس عشر الميلادي نجد مفكرين إيرانيين على النسق الأرسطاطاليسي من أمثال دستور الأصفهاني ، وهربود ، ومنير ، وقران ، يسافرون إلى الهند في عهد الامبراطور المغولي أكبر^(٢) . الذي كان يحاول أن يصوغ من الزرادشتية وغيرها ديناً جديداً له ولرجال بلاطه الذين كان أكثرهم من الإيرانيين .

وحتى القرن السابع عشر لا نكاد نصادف بين القوم مفكراً بارزاً حتى يطالعنا « الملاصدرا » أو مولانا صدر الدين الشيرازي ذلك المفكر الحاذق بنظامه الفلسفي المؤيد بمنطقه القوى المؤثر، وعنده أن بسيط الحقيقة هو كل الأشياء ، ولكنها ليست تتمثل في أى شيء واحد منها على حiale ، والمعرفة الحققة تتمثل في وحدة الذات والموضوع .

ويعتقد « دى جوبينو » أن فلسفة الملاصدرا هي مجرد إحياء للسينوية ، لكنه بذلك يتجاهل حقيقة واضحة ، هي أن مذهب صدر الدين في وحدة الذات والموضوع يمثل الخطوة الأخيرة التي خطاها العقل الفارسي نحو الوحدة الخالصة ، بل إن فلسفة صدر الدين هي مصدر الميتافيزقا البابية .

أما الاتجاه لإحياء الأفلاطونية في الفكر الإيراني فلعل خير من يمثله هو الملاهادى السبزواري الذي تألق خلال القرن الثامن عشر ، ويعتقد مواطنوه أنه أعظم مفكرهم في العصر الحديث . وسوف أعرض هنا باختصار الأفكار الأساسية لهذا المفكر العظيم كنموذج لأحدث التطورات الفلسفية — ولونسياً — في الفكر الإيراني ، معتمداً في ذلك على كتابه « أسرار الحكم » الذي طبع في إيران ، والنظرة الكلية إلى التعاليم الفلسفية لملاهادى تكشف عن ثلاثة تصورات أساسية عنده ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالفكر الإيراني القديم فيما قبل دخول الإسلام :

١ — فكرة الوحدة المطلقة للوجود الحقيقي الذي يوصف بأنه « نور » .

٢ — وفكرة التطور التي تبدو إلى حد كبير متسقة مع المذهب الزرادشتي في مصير النفس الانسانية^(٣) والذي دعمته فيما بعد نظريات الإيرانيين ذوي المنزع الصوفي أو الأفلاطوني المحدث .

٣ — ثم فكرة الكائن الوسيط بين الوجود الحقيقي المطلق واللا حقيقى .

إنه لأمر رائع ومثير حقاً أن نلاحظ كيف تخلص العقل الإيراني من نظرية الفيض ذات الأصل الأفلاطوني المحدث ، وتوصل إلى التصور الخالص للفلسفة الأفلاطونية ذاتها ، وقد توصل العرب المسلمون في أسبانيا أيضاً—من خلال عملية استبعاد مماثلة للعناصر الأفلاطونية المحدث التي مروا بها أول الأمر— إلى التصور الحقيقي لفلسفة أرسطو، وهذه الواقعة المثيرة تصور عبقرية كل من الشعبين العربي والإيراني .

لقد لاحظ لويس في عرضه القصصى « لتاريخ الفلسفة » أن العرب قد أقبلوا على دراسة أرسطو بعناية شديدة لسبب بسيط هو أنهم لم يتعرفوا قط على أفلاطون . ولكنى أميل إلى الاعتقاد بأن العبقرية العربية عملية وواقعية تماماً ، ولذا فإن فلسفة أفلاطون لم تكن لتجذبهم حتى لو كانوا قد عرفوها في صورتها الحقيقية . وإنى لأعتقد أيضاً أن الأفلاطونية المحدث هي وحدها من بين مذاهب الفلسفة الإغريقية التي وصلت كاملة إلى العالم الإسلامى ، وبالرغم من ذلك فإن البحث النقدي المثابر قد قاد العرب من أفلوطين إلى أرسطو، وقاد الإيرانيين من أفلوطين إلى أفلاطون .

وتمثل فلسفة ملاهادى وحدها هذا الوصول إلى الأفلاطونية ، فهو لا يعترف بأى لون من الفيض ، ويقترب من تصور أفلاطون لمثال الحق . وهذا يؤكد لنا أيضاً أن النظر الفلسفى ، سواء فى إيران أو فى أى بلد أخرى لا يعرف فيها العلم الطبيعى أو لا يوجد فيها الاهتمام الكافى بدراسته ، سوف يمتزج فى النهاية بالدين ، ذلك أن « السبب الجوهرى » أعنى السبب « الميتافيزيقى » ، باعتباره متميزاً عن « السبب العلمى » الذى هو عبارة عن مجموعة الشروط لابد أن يتحول فى النهاية إلى « إرادة ذاتية » ، أعنى السبب بمعناه « الدينى » ، ولعل هذا الذى أشرنا إليه هو السر الأعظم لانتفاء الفلسفات الإيرانية جميعاً إلى رحاب الدين .

لنتجه الآن إلى المذهب الفكرى للملاهادى : إنه يرى أن للعقل جانبين ، الأول نظرى ومجاله الفلسفة والرياضيات ، والثانى عملى ومجاله الاقتصاد المنزلى ، والسياسة ... الخ . والفلسفة بمعناها الدقيق هى عبارة عن معرفة المبدأ ومعرفة المنتهى ، ثم معرفة النفس وهى تشمل أيضاً معرفة شرع الله أى المعرفة بالدين .

ولكى نعرف أصل الأشياء أو مبدأها يجب أن نُخضع للبحث التحليلي الظواهر المختلفة في الكون ، وسيكشف مثل هذا التحليل عن وجود ثلاثة مبادئ أصلية لهذا الكون (٤) :

أولها — الموجود الحقيقي ، وهو النور .

ثانيها — الظل أو الموجود الظلي .

وثالثها : هو الكائن غير الحقيقي ، وهو الظلام .

والحقيقي مطلق وواجب ومتميز عن الظل الذى هونسي وممكن ، وهو — أى الحقيقي — خيرٌ خالص من حيث طبيعته ، وهذه القضية التى تثبت خيريته الذاتية تستغنى عن البرهان ؛ إذ هى بينة بنفسها . وكل صور الوجود الممكنة قبل تحقيقها بواسطة الحقيقي تقبل كلاً من الوجود والعدم ، واحتمالاً وجودها وعدمها سواء تماماً . وهذا ينتج أن الحقيقي الذى يعطى ما هو بالقوة تحقيقه الخارجى لا يمكن أن يكون معدوماً بنفسه ، لأن عمل المعدوم فى المعدوم لا يتصور ولا يمكن أن ينتج حقيقة واقعة . وملا هادى فى تصويره للحقيقى باعتباره صانعاً للعالم يعدل من تصور أفلاطون الساكن للكون ويرى — متابعاً فى ذلك أرسطو — أن الحقيقي هو المحرك الذى لا يتحرك وهو غاية كل حركة إذ يقول : « كل الأشياء فى الكون تحب الكمال وتتحرك نحو كمالاتها النهائية ، فالمعادن تتحرك نحو النباتات والنباتات نحو الحيوانات والحيوانات نحو الإنسان » (٥) .

ثم يلاحظ كيف يمر الإنسان بكل هذه المراحل فى رحم أمه : « والمحرك كمحرك إما أن يكون مصدر الحركة أو هدفها أو كلا الأمرين معاً ، وفى كل هذه الحالات فإن المحرك إما أن يكون متحركاً أو غير متحرك . والفرض القائل بأن جميع المحركات ينبغى أن تكون متحركة بنفسها يؤدى إلى التسلسل الباطل ، فيجب أن تقف السلسلة عند محرك لا يتحرك ، وهو المصدر والهدف النهائى فى الوقت نفسه لجميع الحركات . والحقيقى أو الواجب بالإضافة إلى ذلك لابد أن يتصف بالوحدة الخالصة ؛ لأنه لو كان هناك تعدد لحدد كل واحد منهم الآخر ، ولأن تعدد الخالقين يعنى تعدد العوالم التى لابد أن تكون حلقات متجاورة أو متماسة ، وذلك يؤدى إلى الخلاء وهو مستحيل » (٦) .

ومن ثم فالحقيقي باعتباره أصلاً للكون لا بد أن يكون واحداً . ولكنه كذلك متعدد من زاوية أخرى ، فهو الحياة والقوة المحبة ، وإن كنا لانستطيع أن نقول إن هذه الكيفيات هي حالة في ذاته ، فهي هو ، وهو هي . والتوحيد لا يعني الوحدة فقط فجوهره الأساسي إنما يتمثل في « إسقاط جميع العلائق » . وخلافاً للصوفية والمفسكرين الآخرين يعتقد ملاهادي ويحاول أن يثبت أن القول بالتعدد في الوجود ليس مضاداً لعقيدة التوحيد ، لأن التعدد المشاهد في الكون ليس أكثر من مظاهر أو تجليات لأسماء الحقيقي وصفاته الحسنى . وهذه الصفات هي جوانب مختلفة « للمعرفة » التي تشكل جوهر الحقيقي نفسه .

والكلام عن صفات الحقيقي يتضمن تساهلاً لفظياً ، لأن « تعريف الحقيقي » يعني استخدام فكرة العدد أو التعدد بالنسبة له ، وهي عملية غير معقولة تسعى أن تجر المطلق إلى نطاق المحدود المقيد . والكون مع ما فيه من ألوان التنوع هو مجرد ظل لأسماء الحقيقي أو النور المطلق وصفاته المختلفة . إنه الحقيقة في تجليها المشهود ، وهو « كن » أو هو كلمة « النور » . والتعدد المشاهد في الكون هو إنارة للظلام ، أو هو تحقيق وبروز للكائنات من العدم المحض ، وهكذا تبدولنا الأشياء مختلفة ؛ لأننا نراها كذلك بعيون مختلفة أعنى من خلال أفكار ووجهات نظر مختلفة . وفي هذا الصدد يستشهد هادي السبزواري بالشاعر عبد الرحمن الجامي الذي عبر تعبيراً شعرياً جميلاً عن نظرية المثل لأفلاطون يمكن ترجمته على النحو التالي :

« إن الأفكار هي كالزجاج المتعدد الألوان تنعكس فيه شمس الحقيقة فتبدو لنا من خلاله وحسب ألوانه حمراء أو صفراء أو زرقاء » .

وفي مجال علم النفس يتبع السبزواري ابن سينا في غالب الأحيان غير أن معالجته للموضوع هي أدق وأكمل . فهو يصنف النفس أقساماً على النحو التالي :

النفس النباتية ، والحيوانية ، الانسانية .

أما قوى النفس النباتية فهي :

١) تدبير الشخص والمحافظة على وجوده .

(٢) تكميل الشخص وتبنيته لتحقيق غاية وجوده .

(٣) المحافظة على النوع بتوليد المثل .

وأما النفس الحيوانية فلها بالإضافة إلى ذلك ثلاث قوى هي :

(١) قوة الحواس الظاهرة .

(٢) قوة الحواس الباطنة ، وتمثلان الإدراك .

(٣) وقوة الحركة ، وهي تشمل :

أ — الحركة الإرادية ب — والحركة الاضطرارية

والحواس الظاهرة هي الذوق واللمس والشم والسمع والبصر . فالصوت يوجد خارج الأذن وليس داخلها كما زعم بعض المفكرين ، لأنه لو لم يوجد خارج الأذن لما أمكن إدراك جهته وبعده . كما أن السمع والبصر أفضل من سائر الحواس ، والبصر أفضل من السمع ، وذلك للأسباب التالية :

(١) العين تدرك الأشياء النائية .

(٢) ومدرستها النور وهو أحسن الصفات .

(٣) وبنية العين أكثر تعقيداً وحساسية من بنية الأذن .

(٤) ومدرسات العين أشياء توجد في الواقع بينها مدرسات السمع تكاد تشبه المعدوم .

أما الحواس الباطنة فهي :

(١) الحس المشترك : أعنى صفحة الذهن ، وهو أشبه ما يكون برئيس

وزراء ، الذهن يرسل عيوناً خمساً (أعنى الحواس الظاهرة) لتأتى

بالأخبار من العالم الخارجى . فعندما نقول « هذا الشيء الأبيض

حلو » فنحن ندرك البياض والحلاوة بالبصر والذوق على الترتيب ،

ولكن كون هاتين الصفتين موجودتين في شيء واحد هو ما يقضى به

الحس المشترك . والخط الذى تصنعه قطرة ماء أثناء سقوطها لا تعدو

بالنسبة للعين كونها قطرة ، ولكن ما لخط الذى نراه ؟ يجيب هادى

السبزاورى : لكى نفسر مثل هذه الظاهرة ينبغى لنا أن نفترض حساً

آخر يدرك تمدد القطرة إلى خط (وهو الحس المشترك) .

(٢) والذاكرة : وهى القوة التى تحتفظ بمذكرات الحس المشترك ، أعنى الصور وليست الأفكار، لأن الحافظة هى التى تحتفظ بهذه الأخيرة .
فالحكم بأن كلا من البياض والحلاوة صفتان فى نفس الشيء إنما يتم بواسطة هذه القوة لأنها لو لم تحتفظ بصورة الموضوع فإن الحس المشترك لا يستطيع أن يدرك المحمول .

(٣) المستوهمة : وهى القوة التى تدرك الأفكار الجزئية المرتبطة بالمحسوسات فالغنى مثلاً تدرك خصومة الذئب لدى رؤيتها له فتفر منه بهذه القوة ، وبعض الكائنات يفتقد هذه القوة ، كالفراشة التى تلقى بنفسها على الشمعة الملتببة .

(٤) والحافظة : وهى التى تحتفظ بالأفكار .

(٥) المتخيلة : وهى القوة التى تتركب بين الصور والأفكار مثل « الإنسان ذى الجناح » . وعندما تعمل هذه القوة تحت إشراف القوة التى تدرك الأفكار الجزئية فإنها تسمى المتخيلة وعندما تعمل بحكم العقل فإنها تسمى المدركة .

ولكن النفس الإنسانية هى التى تميز الإنسان عن الحيوان .

وهذا الجوهر النفسى للنوع الإنسانى هو توحيد لمجموعة قوى ، وليس بوحدة خالصة . فهو يدرك الكلى بنفسه و يدرك الخاص بواسطة الحواس الظاهرة والباطنة ، فهو ظل أو أثر للنور المطلق . و يبرز نفسه أو يتجلى بشتى الطرق مثله ، جامعاً بين التعدد والوحدة فى وقت معاً .

وليس من الضرورى أن تكون ثمة صلة بين الروح والجسد . فالروح أمر غير جسمانى وغير متحيز ، وهو بذلك لا يتغير وله قوة الحكم والتصرف فى الكثرة الحسية ، وفى المنام يستغل الروح « الجسد المثالى » الذى يعمل مثل الجسد الطبيعى ، وفى اليقظة يستخدم الجسد الطبيعى العادى . ومن هنا ينتج أن الروح لا تحتاج أياً منها وإنما تستخدم كليهما كيفما تشاء . ولا يتبع السبزوارى أفلاطون فى اعتقاده بالتناسخ ، بل ينقض مختلف صور التناسخ بإسهاب ملحوظ ، والروح

عنده باقية سرمدية وهى تعود إلى موطنها الأصلي أعنى « النور المطلق » بتكامل قواها تدريجياً . والمراحل المختلفة لتطور العقل هى عنده كالاتى :

أ — العقل النظرى أو الخالص :

- (١) العقل بالقوة .
- (٢) إدراك الأوليات .
- (٣) العقل بالفعل .
- (٤) إدراك التصورات الكلية .

ب — العقل العملى :

- (١) تزكية الظاهر .
- (٢) تزكية الباطن .
- (٣) بناء عادات مختلفة أو التحلى بالكمالات المختلفة .
- (٤) التوحد مع الله .

وهكذا ترتقى الروح صعوداً فى سلم الوجود حتى تشارك فى النهاية فى سرمدية « النور المطلق » وكلية بأن تذيب نفسها فيه : « فتكون فى نفسها معدومة ولكنها موجودة فى الرفيق الأعلى السرمدى ، وما أعجب ذلك إذ هى موجودة وغير موجودة فى الوقت نفسه » ولكن هل الروح حرة فى أن تختار مسيرتها ؟ ينتقد هادى السبزواري العقلانيين لتصويرهم الإنسان كخالق مستقل للشر ، ويهتمهم بما يسميه هو « الثنوية المستترة » . ويرى أن كل شىء ذو جانبين مختلفين أعنى الجانب المشرق والجانب المظلم ، والأشياء مركبة من النور والظلمة ، كل الخير ينبثق من جانب النور ، والشر يصدر من الظلمة ، والإنسان إذن حر ذواردة ويملك اختيار طريقه .

ولكن كل خطوط الفكر الإيراني المختلفة تتخذ مرة أخرى شكلاً جديداً فى حركة دينية كبيرة ظهرت فى إيران الحديثة وهى الحركة البابية : البهائية التى بدأت كفرقة شيعية على يد المرزا على محمد الباب الشيرازى (المولود ١٨٢٠ م) ثم أخذت تباعد شيئاً فشيئاً عن الصبغة الإسلامية بتنامى الصراع بينها وبين الاتجاه الإسلامى المحافظ وما نجم عن ذلك من ضحايا واضطهادات (٧) .

وترجع أصول الفلسفة الدينية التي تتبناها هذه الفرقة إلى فرقة أخرى سبقتها هي الفرقة الشيعية التي ظهرت في الوسط الشيعي وأسسها الشيخ أحمد الإحسائي أحد الدارسين المتحمسين لفلسفة الملا صدرا وأحد شراحها البارزين . وتفترق جماعة الشيعية هؤلاء عن سائر الشيعة الإثنا عشرين في اعتقاد الشيعية بوجود وجود حلقة الشيعية بوجود وجود حلقة وصل دائمة بين الشيعة وإمامهم الغائب (أى الإمام الثانى عشر للفرقة الذى يتربعون ظهوره من وقت لآخر) ، واعتبروا الاعتقاد بوجود هذه الواسطة المستمرة أصلاً أساسياً من أصول الدين ، وقد ادعى الشيخ أحمد أنه هو نفسه الواسطة بين شيعة عصره وإمامهم الغائب ، وبعد وفاته كان خليفته الحاج كاظم الرشتى يمثل هذه الواسطة ، فلما مات الرشتى وتربق الشيعية ظهور الواسطة الجديدة بينهم وبين الإمام الغائب أعلن الميرزا على محمد الشيرازى الباب ، الذى تتلمذ على الرشتى في دروسه بالنجف ، أنه هو نفسه تلك الواسطة فارتضى أكثر الشيعية ذلك .

ويرى المتنبىء الفارسى الشاب أن الحقيقة تتمثل في جوهر أصلى لا يقبل تفرقة بين الذات والصفات ، وأول ما فاض عن هذا الجوهر الأول أو انبثق منه هو الوجود : « الوجود هو المعلوم ، والمعلوم هو جوهر المعرفة ، والمعرفة إرادة ، والإرادة محبة » . وهكذا يصدر الباب عن التصور الذى قال به الملا صدرا عن « المعلوم والعالم » ليصل إلى تصوره هو الخاص بالحق والإرادة والحب . هذا الحب الأصلى الذى يعتبره الباب جوهر الحقيقى أو الحق الأول وهو علة التجلى المتمثل في الكون الذى ليس هو شيئاً أكثر من فيض المحبة وتمدها . وكلمة الخلق عنده لا تعنى إبراز الأشياء من العدم المحض ؛ إذ الشيعية لا يرون الخلق أمراً مقصورياً على الله — تعالى — وحده ، فالآية القرآنية : (فتبارك الله أحسن الخالقين) (٨) تتضمن عندهم أن هناك موجودات أخرى لها فيوض وتجليات كما هو الحال بالنسبة لله سبحانه .

وبعد مقتل على محمد الشيرازى الباب ، قام على الدعوة أحد كبار حوار ييه « بهاء الله » الذى كانوا يطلقون عليه لقب « الوحدة الأولى » والذى أعلن نفسه صاحب الدور الجديد والإمام الغائب الذى بشر بظهوره الباب ، وحرر مذهب شيخه من الاتجاه الباطنى الحروفى ، وقدمه في صورة أكثر اتساقاً واكتمالاً ،

فالحقيقة النهائية عنده ليست شخصاً أو ذاتاً ، وإنما هي جوهر حق خالد نخلع عليه نحن صفات الحقيقة والحب . لا شيء إلا لأن هذه الصفات هي أرفع التصورات المعلومة لنا . والمبدأ الحى للوجود يتجلى فى الكون الخارجى بأن يوجد فى داخله وحدات أو مراكز واعية كتلك التى يقول عنها الدكتور « كيتا جرت » : « إنها تشكل تأكيداً جديداً لفكره المطلق الهيجلى » . وفى كل واحدة من هذه الذرات المتشابهة أو مراكز الوعى يكمن شعاع من النور المطلق نفسه ، ويتمثل كمال الروح فى التحقيق التدريجى لكافة الإمكانات العاطفية والفكرية المتضمنة فيه وذلك عن طريق التغلغل فى الكيان المادى الذى يعطى للروح تشخصها . وهذا التحقيق التدريجى لإمكانات الروح المختلفة هو الذى يعينها على اكتشاف حقيقة وجودها العميق ؛ وهو شعاع الحب الخالد الذى استقرّ فى أعماق الضمير .

فجوهر الإنسان إذاً لا يتمثل فى العقل أو مجرد الوعى ، وإنما فى هذا الشعاع ، شعاع الحب الذى هو مبعث كل فعل نبيل خالص ، وفى هذا تتمثل حقيقة الإنسان ، وفى هذا الطرح يتمثل بوضوح التأثير بذهب الملاصدرا القائل باستغناء الخيال عن البدن ، والعقل الذى يحتل مرتبة أعلى من الخيال فى سلم التطور ليس شرطاً ضرورياً فى نظر الملاصدرا للبقاء أو الخلود . وفى كل صور الحياة يوجد جزء روحى خالداً وهو شعاع الحب الخالد الذى لا يرتبط بالضرورة بالعقل أو الوعى الذاتى وبقى بعد فناء البدن .

والخلاص الذى يتمثل عند بوذا فى إنهاك الذرات العقلية بالقضاء على الشهوات إنما يتمثل فى نظربهاء الله فى اكتشاف جوهر الحب الذى يكمن فى مراكز الوعى نفسها (٩) .

ولكن كلا منها يقول بأن أفكار الإنسان وخلائقه تبقى بعد الموت مع سائر القوى المماثلة فى العالم الروحى منتظرة فرصة أخرى أى كياناً بدنياً مناسباً لتحل فيه كى تواصل عملية الاكتشاف التى قال بها بهاء الله أو عملية الفناء التى قال بها بوذا . هذا التصور الخالص للحب عند بهاء الله هو أعلى من تصوره للإرادة . أما شوبنهاور فإنه يرى الحقيقة متمثلة فى الإرادة التى هى مدفوعة إلى أن تحقق ذاتها موضوعياً بدافع آثم يكمن على الدوام فى طبيعتها الخالصة . والحب والإرادة عند كلا المفكرين يوجدان فى كل ذرة من ذرات الحياة ، ولكن سبب وجودهما هناك هو

المتعة المتمثلة في تحقيق الذات من ناحية ، ومن ناحية أخرى ميول ورغبات
 شريفة لا يمكن تفسيرها . غير أن شوبنهاور يفترض عدة أفكار معينة لتبرير هذا
 التحقق الخارجى لتلك الإرادة الأولى ، على حين لا يقدم بهاء الله — في حدود
 علمى — أى تفسير للمبدأ الذى يقوم عليه تصوره الخاص لتجلى الحب الخالد
 وتحقيقه فى الكون .



هوامش الفصل السادس

- (١) هذا تصوير دقيق في مجمله ، ولكن المؤلف ، وله عذره إذ يقتصر هنا على الملامح العامة واختيار نماذج وأمثلة محدودة ، قد فاته الإشارة إلى دور نصير الدين الطوسي الذي أنشأ في ظل الحكم الجديد جامعة في مراغة كانت لها جهودها في مجالات التفكير الديني والفلسفي والعلمي ، حتى إن بعض مؤرخي أهل السنة كان ينتقده لتفضيله العلماء والفلاسفة في المطاء على زملائهم في مجال العلوم الدينية ، وقد كتب الطوسي نفسه أحياناً فلسفية وكلامية بارزة في تاريخ الفكر الاسلامي ، انظر حسن محمود عبد اللطيف : تهر يد الاعتقاد — مخطوط مكتبة جامعة لندن بالانجليزية ، في الفلسفة ط القاهرة ص ١٩ (الترجمان) .
- (٢) مرة أخرى نجدنا مضطرين أن نشير إلى بعض الأعلام الذين أهملهم المؤلف هنا في استعراضه السريع ، أمثال نجم الدين الكاشاني الذي اعتمد عليه المؤلف نفسه في الفصل الرابع من هذا البحث وزميله قطب الدين الشيرازي ، وجلال الدين الدواني وغيرهم ، من لا يعد هؤلاء المذكورون إلى جانبهم شيئاً ذا خطر — انظر المراجع المذكورة في التعليق السابق . وأما عن أكبر الامبراطور الذي حاول صياغة دين جديد وسعى مع بعض أهواله لحمل المسلمين في شبه القارة على متابعتها حتى تصدى له العلماء فانظر : محمود أحمد غازي : الدين الأكرى ط أولى ، اسلام آباد ، مولانا أبو الحسن الندوي : ماذا خسّر العالم ط الاسكندرية ١٩٨٢ ، ص ١٥١ (الترجمان) .
- (٣) راجع ما سبق في الفصل الأول عن فلسفة زرادشت الإنسانية .
- (٤) أسرار الحكم ص ٦ .
- (٥) أسرار الحكم ص ١٠ .
- (٦) المصدر السابق ، ص ٢٨ — ٢٩ .
- (٧) محمد القاريء للأصل بعض التعاطف من جانب المؤلف مع هذه الفرقة المنشقة عن الإسلام لاهن التشيع فحسب ، والواقع أن موقف إقبال قد تطور في هذه الصدد من التعاطف إلى الإنكار بعد أن زادت معلوماته عن البهابيين والبهايين ، انظر محمد السعيد جمال الدين — رسالة الخلود ط أولى القاهرة ١٩٧٤ م ، ص ٣٢٤ ، سميح عبد الحميد إبراهيم : ديوان « أرمغان حجاز » ط المكتبة العلمية بلاهور ص ٢١ (الترجمان) .
- (٨) السورة ٢٣ الآية ١٤ .
- (٩) انظر كتاب — قلب Phelp عن (عباس أفندي) ، فصل « الفلسفة وعلم النفس » .

الخاتمة

لنلخص هنا نتائج دراستنا بإيجاز؛ فقد رأينا أن الفكر الفارسي كان عليه أن يقاوم نوعين مختلفين من الثنوية، أعنى الثنوية المحوسية قبل الإسلام والثنوية الإغريقية فيما بعد الإسلام، وإن كانت مشكلة تكثر الأشياء قد بقيت أساساً كما هى. لقد كانت نظرة المفكرين الفرس قبل الإسلام موضوعية، ومن ثم كانت نتائج جهودهم الفكرية مادية إلى حد كبير وإن لم يفهم أن يدركوا بوضوح أن مبدأ الكون ينبغى تصويره على نحو فعال ومؤثر. فعند «زرادشت» كلا المبدئين الأصليين، نشيط، وفعال، لكن أصل النور عند «مانى» حامد هامد بينما أصل الظلمة يتصف عنده بالفعالية والإقدام. وعلى كل حال فإن تحليلهم للعناصر المختلفة التى تشكل الكون يتسم بالسذاجة المثيرة للإشفاق، كما أن تصورهم للكون ناقص وخاصة فيما يتعلق بالأجسام الطبيعية الساكنة. فهناك نقطتا ضعف فى أنظمتهم الفكرية:

- ١- الثنوية الساذجة.
- ٢- ضعف التحليل.

وقد عولج الأمر الأول بدخول الإسلام نفسه ، والثانى بالاتصال بالفلسفة الإغريقية ، فأعان مجيء الإسلام ودراسة الفلسفة الإغريقية على تنقية النزوع الطبيعي نحو الفكرة التوحيدية وتنميته ، وأسهما في تغيير النظرة الموضوعية المادية التي كانت سمة المفكرين القدماء ، وفي إقامة ضرب من الذاتية الحاملة التي بلغت ذروتها نهائياً في الاعتقاد بوحدة الوجود الخالصة لدى بعض المدارس الصوفية .

وقد سعى الفارابي أن يتخلص من الثنوية بين الإله والمادة بتقليل شأن المادة إلى مجرد مفهوم غامض للروح ، أما الأشعرية فقد أنكرتها تماماً وتمسكت بالمثالية من البداية إلى النهاية ، بينما استمر أتباع أرسططاليس على التمسك بفكرة الهيولى لدى أستاذهم . واعتبر المتصوفة العالم المادى مجرد وهم أو « غيراً » ضرورياً لمعرفة النفس بالله عز وجل . ويمكن القول دون مجازفة بأن الفكر الإيراني قد تجاوز — بواسطة المثالية الأشعرية — تلك الثنوية الدخيلة بين الإله والمادة ، لكنه مهدراً أية إمكانيات فلسفية جديدة عاد إلى الثنوية الإيرانية القديمة بين النور والظلمة ، فشيوخ الإشراق مثلاً يجمع بين العقلية الواقعية للمفكرين الفرس قبل الإسلام وبين العقلانية التي اتسم بها أسلافه اللاحقون ليقرر ثنوية زرادشت من جديد في صورة أكثر تفلسفاً وروحانية . ونظامه الفكرى يعترف في الحقيقة بمطالب كل من الذات والموضوع . غير أن جميع هذه الأنظمة التوحيدية قد ووجهت بمذهب التعدد لدى « وحيد محمود » الذي قرر أن الحقيقة ليست واحدة بل هي متعددة ، وهي تتمثل في الوحدات الأولية الحية التي تتركب في شتى الصور ، وتسمو بالتدرج نحو الكمال مروراً بسلم صعودى لهذه الأشكال والصور . إلا أن رد الفعل الذى يمثله وحيد محمود كان ظاهرة سريعة الزوال . أما المتصوفة والفلاسفة المحدثون فقد طوروا بالتدريج — أو لعلهم رفضوا — نظرية الفيض في الأفلاطونية المحدثه ، واتجه المفكرون اللاحقون إلى اكتشاف الأفلاطونية الحقيقية من خلال الأفلاطونية المحدثه كما تمثله فلسفة ملا هادى السبزواري ، غير أن النظر العقلى الخالص والتصوف الحالم واجها في الحقيقة تحدياً قوياً في البابية التي تلفق بين جميع الاتجاهات الفلسفية والدينية محاولة أن ترتفع بالروح — من خلال القبول اللامبالي بالاضطهاد — إلى استشراف حقيقة الأشياء .

والبابية وإن كانت حركة عالمية مسرفة في نزوعها الإنساني وبالتالى غير ذات اهتمام شديد بالوطن لاتزال تمارس سيطرة كبيرة على الفكر الإيراني الحديث ولعل طابعها المبين للتصوف ونزوعها العملى يشكّلان عاملاً غير مباشر للتغيرات السياسية الأخيرة في إيران (١) .



(١) كان هذا هو تقدير المؤلف لتلك الحركة في أوائل هذا القرن ، و يبدو أنها قد ضعفت جداً في إيران المعاصرة ، وأثرت العمل في خارجها ، ولكن الطابع الذى يلاحظه — رحمه الله — من نزوع عملى ومعاودة للتصوف هو ما تشتم به أيضاً الحركة الخمينية التى تقف من وراء التغيرات السياسية الأخيرة في إيران ، ولكنها تتطلع — ربما بحافز وطنى مسرف على عكس البابية والبهائية — إلى الامتداد الخارجى .

(المترجمان)

الفهارس

- ١ - فهرس الآيات والأحاديث
- ٢ - فهرس الأعلام
- ٣ - فهرس الفرق والمذاهب
- ٤ - فهرس البلدان والأماكن
- ٥ - فهرس موضوعات الكتاب

١ - « فهرس الآيات والأحاديث »

الآية	الصفحة
١ - « أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت » الغاشية : ١٧-١٩	٨٨
٢ - « الذين يؤمنون بالغيب و يقيمون الصلاة وما رزقناهم ينفقون » البقرة : ٢	٨٨
٣ - « الله نور السموات والأرض » النور : ٣٥	٨٨
٤ - « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون » النحل : ٩٢	٨٩
٥ - « أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها » .. الأنعام : ١٢٢	١٢٦
٦ - « فتبارك الله أحسن الخالقين » المؤمنون : ١٤	١٣٥
٧ - « قل الروح من أمر ربى » الإسراء : ٨٧	٨٨
٨ - « كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا و يذكركم و يعلمكم الكتاب والحكمة و يعلمكم ما لم تكونوا تعلمون » البقرة : ١٤٦	٨٧

- ٨٨ — ٩ « ليس كمثلته شيء » الشورى : ٩
- ٨٨ — ١٠ « وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون »
الذاريات : ٢٠-٢١
- ٨٨ — ١١ « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » ق : ١٣

الأحاديث النبوية

- ٢١٨ — ١ « سئل النبي صلى الله عليه وسلم :
أين كان الله قبل الخلق ؟ »

في « تحفة الأحوذى » بشرح سنن الترمذى للمباركفوري ٥٢٨/٨ : « حدثنا أحمد بن منيع ، أخبرنا يزيد بن هارون ، أخبرنا حماد بن سلمة عن يعلى بن عطاء عن وكيع بن حُدُس عن عمه أبي رَزِين قال : « قلت : يا رسول الله ، أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه ؟ قال : كان في عمام ، ماتحته هواء ، وما فوقه هواء ، وخلق العرش » . قال أحمد : قال يزيد : العمام أى ليس معه شيء .. هكذا يقول حماد بن سلمة : وكيع بن حُدُس ، ويقول شعبة وأبو عوانة وهشيم : وكيع بن حُدُس . هذا حديث حسن . وقد ورد الحديث في سنن ابن ماجه ، مقدمة ١٣ ، وفي سند أحمد ١١٢-١٢ .

٢ — « فهرس الأعلام »

العلم أرقام الصفحات

(أ)

٢٧ — ١٢٠ — ١٢٦	— آرنولد
٩٦	— الآمدى
٩٠	— ابراهيم بن أدهم
١٣٥	— أحمد الإحسانى
٦٨	— أحمد بن حابط
٢٩	— أحمد بن يعقوب
٦٨	— أرثر بيرام
٢٢ — ٢٧ — ٢٨ — ٩٦	— إردمان

۱۵-۱۶-۱۸-۳۲-۳۳-۳۴
۷۱-۹۷-۹۹-۱۰۰-۱۱۰-۱۲۹
۱۳۰-۱۴۲

۸۳

۱۲۴

۵۳

۱۲۶

۴۴

۲۹

۱۶

۱۵-۲۰-۲۱-۲۸-۳۲-۹۱-

۹۷-۱۱۰-۱۲۳-۱۲۹-۱۳۰-

۳۳-۸۵-۱۲۳-۱۲۹-

۵-۶-۷-۸-۹-۱۰-۱۳۹-

۱۲۸-۱۳۹

۱۶

۸۳

۸۵

۲۶

۵۷

۵۴

— أرسططاليس (أرسطو)

— أستاذسيس

— الاسكندر

— ابن الأشرف

— أشوارا

— الأصفهاني (بهمنيار)

— أفرايم سيرس

— أفضل الدين الكاشاني

— أفلاطون

— أفلوطين

— إقبال

— أكبر (الإمبراطور المغولي)

— الأمير الجرجاني

— الأمين

— أنتيكوس

— أنوشروان

— أهرمان

— أوجست كونت

(پ)

۸۳

۱۲۵

۲۹-۳۰

۶۱-۱۰۷-۱۱۳

۶۰

۱۲۳

۲۸

— بابك المزدكي

— بادارايانا

— باردسانس

— باركلي

— الباقلاني

— بتن جلي

— برادلي

۱۴۸

١١٩	— براكر يتي
٨٢ — ٦٧	— براون
٩٦	— أبو البركات
٨٤	— بشار بن برد
٥١	— بشر بن المعتم
٨٧	— أبو بكر (الصدیق)
١٣٦ — ١٣٥ — ١٤	— بهاء الله
١٣٦ — ١٤	— بوذا
٦٣	— بورجر
٢٨	— بول جنت
٤٦	— بویر
٢٨	— بیتاجوراس
١٢٣ — ٦٩ — ٦٦ — ٢٩	— البیرونی
٨٥	— بیرهو
٢٩	— بیقان
١٦	— البیهقی

(ت)

٣٠	— توماس الإکوینی
٩٦ — ٩٤ — ٨٦	— ابن تیمیة

(ج)

٥٩ — ٥٣ — ٥٠	— الجاحظ
٢٦	— جاستینیان
٢٧	— جاکسون
٥٤	— جاکوبی
١٢٣ — ٩١	— جالینوس
٦٨ — ١٦	— جاویدان کبیر
١٦	— جاوم جهان نما

١٢٤	— جابر
٥٨	— الجبائي
٢٨	— جرين
٢٨	— جلاوش
١٣٩	— جلال الدين الداوي
٨٦	— جلال الدين الرومي
٦٤	— ابن الجوزي
٧٦	— جون لولة
٢٨ — ١٨	— جيجر
١١٨ — ١١٧ — ١١٦ — ١١٤ — ١١٢ — ١١١	— الجيلي
١٢٦ — ١٢٥ — ١٢٠ — ١١٩	

(ح)

٩٥	— حافظ الشيرازي
٦٩ — ٦٨ — ٥٠ — ٤٩ — ٣٠ — ٢٩ — ٢٧ — ١٩	— ابن حزم
٩٥ — ٧٤ — ٦٨ — ٦٧ — ٥٨	— أبو الحسن الأشعري
٤٨	— الحسن البصري
١٣٩	— حسن محمد عبد اللطيف
٩١	— حسين بن منصور الخلاج
١٣٩	— أبو الحسن الندوي
١٦	— الحسيني
٨٤	— ابن حنبل
٨٤	— أبو حنيفة

(د)

١٢٨	— دستور الأصفهاني
٦٩	— دي بور
١٢٨	— دي جوبينو
٨٢	— دوزي

٦٢ — ٦٩ — ديكارت

٥٤ — دي ماستر

٢٦ — ديوجين

(ذ)

٥٣ — ذو النون

(ر)

٩٠ — رابعة العدوية

٩٦ — ٣٣ — الرازي (الطبيب)

١٢٥ — رمالوجيا

٣٣ — ابن رشد

٩٣ — ٩٢ — الرومي

٦٩ — أبوريدة

(ز)

١٥ — ١٧ — ١٨ — ١٩ — ٢٠ — ٢١ — ٢٢ — زرادشت

٢٦ — ٢٧ — ٢٨ — ٥٦ — ٩٩ — ١٢٤ — ١٤١

(س)

١٢٦ — سامكارا

٦٨ — ٥٨ — ٤٨ — سبيتا

٩٤ — سبينوزا

٨٣ — ستباد

٦٨ — ٦٧ — ستينز

٤٦ — ٣٣ — السرخسي

٩٦ — أبوسعيد السيرافي

٦٣ — سلوجر

١٣٩ — سمير عبد الحميد

١٦ — ٦٢ — ٦٥ — ٩٦ — ٩٧	— السهوردى
١٨	— سولون
٦٩	— سيد أحمد خان
١٦ — ٩١	— السيد الشريف الجرجانى
	(مير سيد شريف)
١٦	— السيد محمد جيودراز
٨٥	— سيكتوس أمبريكوس
٢٦	— سيميلوس
١٦ — ٣٣ — ٤٠ — ٤٢ — ٤٣ — ٤٤	— ابن سينا
٤٦ — ٩١ — ٩٦ — ١٠٥ — ١٠٩ — ١٣١	

(ش)

١٢٣	— شابور
٢٩	— شارلز شيفر
١٢٥	— شام كارا
٣٧ — ٤٦ — ٦٤ — ٦٩	— الشبلى
٨٤	— الشافعى
٩٠	— شقيق البلخى
٥٤ — ٨٤ — ١١٥	— شلاير مانخر
٥٤	— شليجل
٢٨	— شنكل
١٦	— الشهرزورى
١٩ — ٢٧ — ٢٩ — ٤٩ — ٥٧ — ٦٢	— الشهرستانى
٦٧ — ٦٨ — ٦٩	
١٤ — ٢٠ — ٢٤ — ١١٩ — ١٣٦	— شوبنهور

(ص)

٩٧	— صلاح الدين (السلطان)
----	------------------------

(ظ)

— الظاهر (ابن السلطان صلاح الدين) ٩٧

(ع)

- ١٣٩ — عباس أفندي
- ٤٤ — أبو العباس بن طاهر المعصومي
- ٩٥ — عباس الصفوي (الشاه)
- ١٣١ — عبد الرحمن الجامي
- ١٢٥ — عبد الكريم بن ابراهيم الجيلي
- ١٦ — عبد الله إسماعيل المروى
- ٥٤ — عبد الله بن ميمون القداح
- ١٤ — ابن عربي الأندلسي
- ١٢٤ — عزيز بن محمد النسفي
- ٦٧ — ابن عساكر
- ٣٣ — عضد الدولة (السلطان البويهي)
- ٥١ — العطار البصري
- ٩٤ — عمر الخيام
- ٨٧ — علي بن أبي طالب
- ١٣٥ — علي محمد الشيرازي

(غ)

— الغزالي ١٦ — ٦٢ — ٦٣ — ٦٤ — ٦٥ — ٦٦ — ٩٥ — ٩٦

(ف)

- ١٤٢ — ٣٣ — ٤٦ — ٩٦ — ١٤٢ — الفارابي
- ١٢٣ — فالريان
- ٩٧ — ٩٦ — ٧٨ — ٧٣ — ٦٢ — ٥٩ — فخر الدين الرازي
- ٦٧ — فرانك
- ١٢٣ — ٨٥ — فلاكوس

۱۳۹	— قلب
۲۹	— للوجل
۱۲۳	— لوجان
۲۸	— لورلی
۸۹ — ۸۲ — ۶۸ — ۶۷	— لون کریم
۱۱۳ — ۵۴	— فیخته

(ق)

۲۴ — ۱۹ — ۱۳	— قابیلا (کابیلا)
۹۶ — ۵۲ — ۵۱	— أبو القاسم البلخی
۹۶	— القاضی عبد الجبار
۶۴	— القاضی عیاض
۱۳۹ — ۹۰	— القشیری
۵۹	— قطب الدین الرازی
۱۲۸	— قران

(ک)

۱۳۹ — ۷۹ — ۷۸ — ۷۷ — ۷۱ — ۱۶	— الکاتبی (نجم الدین)
۱۳۵	— کاظم الرشتی
۱۱۴ — ۸۴ — ۶۱ — ۱۳	— کانت
۲۴	— کسری أنوشروان
۱۳۶	— کیناجرت
۸۹	— کندالینی
۴۶	— الکندی
۹۲	— کلود
۶۹ — ۶۸ — ۶۷ — ۲۹ — ۲۷	— کورتون (کیرتون)

(ل)

۲۸	— لاسال
----	---------

١٢٣	— لاسن
٢٤ — ١٠٩ — ٩٤	— لاپهنتز
٢٧	— لورانس مهلر
٦٩ — ٦٣ — ٦١	— لوتس
١٢٩	— لويس

(م)

٨٤	— مالك
٨٤ — ٨٣	— المأمون
٦٨ — ٦٧ — ٥٥	— ماكديونال
١٤١ — ٣٠ — ٢٩ — ٢٥ — ٢٤ — ٢٣ — ٢٢	— ماني
٦٨	— مارتن شريزر
١١٣	— مايا
٧٨ — ٧٥	— ابن المبارك
٩٧	— محمد الدين الجيلي
١٣٩	— محمد السعيد جمال الدين
١٢٥ — ١٦ — ٧	— محمد شريف هراه (الهروي)
٢٩	— محمد بن إسحاق النديم
٥٠	— محمد بن عثمان
٨٠ — ٧٣	— محمد بن مبارك البخاري
٧٣	— محمد هاشم الحسيني
١٣٩	— محمود أحمد غازي
١٢١ — ١١١	— محيي الدين بن عربي
١٣٥ — ١٣٤	— المرزا علي محمد الباب الشيرازي
٢٩ — ٢٥ — ٢٤ — ٢٢	— مزدك
٤٦ — ٤٠ — ٣٩ — ٣٧ — ٣٦ — ٣٤ — ٣٣	— ابن مسكويه
٩٦	— أبو المعالي
٩٠	— معروف الكرخي
٤٩	— معمر
٨٣	— المقنع الخراساني

١٢٨ — ١٣١ — ١٣٢ — ١٣٤ — ١٤٢	— الملا هادی السبزاواری
١٢٨ — ١٣١ — ١٣٥ — ١٣٦	— الملا صدرا (صدرالدين الشيرازی)
١٢٨	— منیر
١٢٤	— أبو منصور محمد الدقیقی
٥٩	— أبو منصور الماتریدی
٤٦ — ٦٧	— مهران
٢٩	— موللر
٦٨	— مولانا شبلی
١٦	— میر سید شریف
٢١ — ٢٨	— میتهارا
٨٢	— میرکس

(ن)

١٦ — ٩٢ — ١١٠	— النسی
٥٩ — ١٣٩	— نصیر الدین الطوسی
٤٩ — ٥٠ — ٥١ — ٦٨ — ٦٩	— النظام
٨٢ — ١٢٣	— نیکلسون

(هـ)

٤٩	— أبو هاشم
٧٤	— هاملتون
١٦	— الهجویری
٩٤	— هربرت
١٢٨	— هر بود
٢٩	— هر نک
٤٩ — ٦٧	— أبو الهذیل
٢٩	— هوتسا
١٦ — ٢٨	— هوج
٦٩	— هوفدنج

١٢٣-٩٤	— هويتاكر
٦٩	— ابن الهيثم
١٢١-١١٩-١١٧-١١٣-٩٢-٢٨	— هيكل
٢٨-٢٧	— هيراقليطس
٦٢	— هيوم

(و)

٦٧-٢٨	— واصل بن عطاء
١٤٢-٩٥-٩٤	— وحيد الدين محمود
٨٤	— وردزورث
١٢٣	— وير

(ي)

٨٤	— ياكوبى
٩١	— أبوزيد البسطامى
٩٧	— يوزان كت
٤٩	— يوسف البصرى

٣- « الفرق والمذاهب »

أرقام الصفحات

٥٥-٥٤
٧٧-٧٦-١٥
٩٦-٥٨-٥٧-٥٦-٥٥-٥٤
٦٣-٦٢-٥٩-٥٨-٥٣-٥٠
٧٦-٧٥-٧٣-٧٢-٧١-٦٤
٩٩-٩٦-٨٤-٨٠-٧٨-٧٧
١٤٢-١٠٠
١٠٠
٥٨-٤٨

الفرقة أو المذهب

— إخوان الصفا
— الأرستطيون
— الإسماعيلية
— الأشاعرة
— الإشراف
— الاعتزال

١٥ — ٢٦ — ٣١ — ٣٢ — ٣٧ — ٤٤	— الألفاظ الحديثة
٨٥ — ٩١ — ٩٢ — ٩٣ — ٩٥ — ١١٠	
١٢٣ — ١٢٩ — ١٤٢	
٥٦ — ١٣٤ — ١٤٢ — ١٤٣	— البائية (البائية)
١٣٩	— البابيون
١٣	— البرمسي
١٣٩	— البهاثيون
٢٢	— البوذية
٢٢	— البوذيون
١٤ — ١٥ — ٥٥ — ٨١ — ٨٥ — ٨٧	— التصوف الإسلامي
٨٨ — ١٢٧ — ١٤٣	
١٨	— التوحيد الشيولوجي
٢٦ — ١٤١	— الثنوية الإغريقية
١٧ — ٢٦ — ٩٥ — ١١٠	— الثنوية الإيرانية
١٩	— الثنوية الفلسفية
١٤١	— الثنوية المحوسية
٢٠	— ثنوية ميتافيزيقية
٦٨	— الحابطية
١٤٣	— الحركة الخمينية
٥٨	— الحروفية
٨٤	— الحنابلة
٨٤ — ١٢٧	— الحنفية
٢٨ — ٣١ — ٨١ — ١٢٨	— الزرادشتية
٢٢	— الزرادشتيون
١٩ — ٨٣	— الزنادقة
١٩	— الزروانيون
٨٤	— الشافعية
٢٤	— الشيوعية
٩٠ — ٩٥ — ١٣١ — ١٤٢	— الصوفية

٥٧	— العقائد المانوية
٩٦	— العقلانية
٥٩	— العقلانيون
٥٥	— فكرة التناسخ
٨٦	— الفكر الغنوصي
٩٧	— الفلسفة الإشرافية
٥٥	— الفلسفة الإغريقية
١٣٩	— فلسفة زرادشت
١٩	— الكيومانريون
٥٣	— اللا أدريّة
٨٣	— اللامانيين
٥٩	— الماتريديّة
١٨	— المايجيّة
١٩	— المايجيون
٨٤	— المالكية
٦٧ — ٥٥ — ٤٨ — ٣٠ — ٢٩	— المانوية
١٤	— مبدأ الوحدة
١٤٢ — ١١٣ — ١٠٢ — ٧١	— المثالية
٥٥	— مذهب الإمامة
٢٢	— مذهب مانى الدينى
١١٠ — ٨٣ — ٤٩	— مذهب وحدة الوجود
٣١	— المشاءون الفرس
٨٠ — ٦٧ — ٦٢ — ٤٩ — ٤٨	— المعتزلة
٢٨	— الميتهاريّة
١٤٢	— نظرية الفيض
٨٩	— النقشبندية
٧١ — ٥٣	— الواقعية الطبيعية
٦٦	— الوضعية الإيرانية
٢٩	— اليوجا الهندية

٤ — « البلاد والأماكن »

أرقام الصفحات	البلد أو المكان
٥٦	— آسيا الوسطى
١٢٩	— أسبانيا
١٣٩ — ٨٥	— الإسكندرية
٦	— إنجلترا
٦٤	— الأندلس
٦٣	— ألمانيا
٢٢ — ١٩ — ١٨ — ١٧ — ١٤ — ٧	— إيران
١٢٤ — ٩١ — ٨٦ — ٥٥ — ٢٦ — ٢٤	
١٤٣ — ١٢٨ — ١٢٧	
٢٢	— بابل
٢٩	— باريس
٩١	— باكو
١٢٥	— برلين
٤٨	— البصرة
٤٨	— بغداد
١٢٤	— بلخ
٣٣	— بيروت
٣٢	— حران
٩٧	— حلب
٤٦	— حيدرآباد
١٢٣ — ٨٥	— روما
٥٦ — ٣٢	— سوريا
١٢٤	— طبرستان
٥٦ — ٤٨ — ٣٣ — ٣٢ — ٣١ — ١٤	— فارس
١٣٩ — ٥٨ — ٢٩ — ٥	— القاهرة
١٢٤	— كابل
١٣٩ — ٧ — ٦	— لاهور

١٣٩ — ٢٩ — ٢٧ — ٦	— لندن
٦٨ — ٦٧ — ٢٩	— ليبزج
٤٦	— ليدن
٥٩	— ماتريد (قرية من قرى سمرقند)
١٣٩	— مراغة
١٤	— المغرب
١٣٥	— النجف
٣١	— نهاوند
٢٢	— همدان
٥٦ — ١٤	— الهند

٥- فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	٥
اهداء	١١
مدخل	١٣

القسم الأول الفلسفة الايرانية قبل الاسلام

الفصل الأول : الثنوية الايرانية	١٧
---------------------------------	----

القسم الثاني الفكر الفلسفى بعد الاسلام

الفصل الثانى : المشاءون الفرس المتأثرون بالأفلاطونية المحدثة	٣١
الفصل الثالث : ظهور المذهب العقلى فى الاسلام وانتياره	٤٧
الفصل الرابع : النزاع بين المالية والواقعية	٧١
الفصل الخامس : التصوف	٨١
الفصل السادس : الفكر الايرانى فى العصر العباسى	١٢٧
الخاتمة	١٤١
الفهارس	١٤٥
أ- فهرس الآيات والأحاديث	١٤٦
ب- فهرس الأعلام	١٤٧
ج- فهرس الفرق والمذاهب	١٥٧
د- فهرس البلاد والأماكن	١٦٠
هـ- فهرس الموضوعات	١٦٢

طبع بالمطبعة الفنية ت: ٣٩١١٨٦٢

رقم الايداع : ٨٩/٢٥٤٣

هذا الكتاب

إن الشقافة العميقة لإقبال ، وإمامه بالتيارات الفكرية فى الشرق والغرب ، وإتقانه للعديد من اللغات الشرقية والغربية ، وتدريبه على مناهج البحث الحديث وأساليبه قد أعطى لهذا الكتاب قيمة خاصة قل أن تجدها .

واقبال صاحب ثقافة جامعة بين تراث الشرق والغرب ، متمكن من أساليب البحث العلمى وتقاليده فى البيئتين المذكورتين .

يظهر ذلك فى بنية البحث وأساليبه التحليلية والتركيبية ، كما يظهر فى المقارنات العديدة بين النظريات والآراء المتشابهة لدى المفكرين المسلمين والفلاسفة الغربيين من مختلف الجنسيات مما يلقى الضوء على الاتجاهات القديمة باستحضار الآراء الحديثة والمعاصرة ، ويعين القارئ على أن يعقد فى ذهنه هوضوباً من المقارنات والموازانات تكمل من عمل المؤلف ، أو تعقب على بعض أحكامه وتحليلاته ، وهى ناحية استمرت مع إقبال .

[الناشر]

ت ١٩٨٩ / ١٣

القضية للنشر والتوزيع

الأستاذية الإطالى متفرع من شارع العباسية ت : ٢٨٤٣٥٥٣ / ٣٩١١٨٦٢ القاهرة

